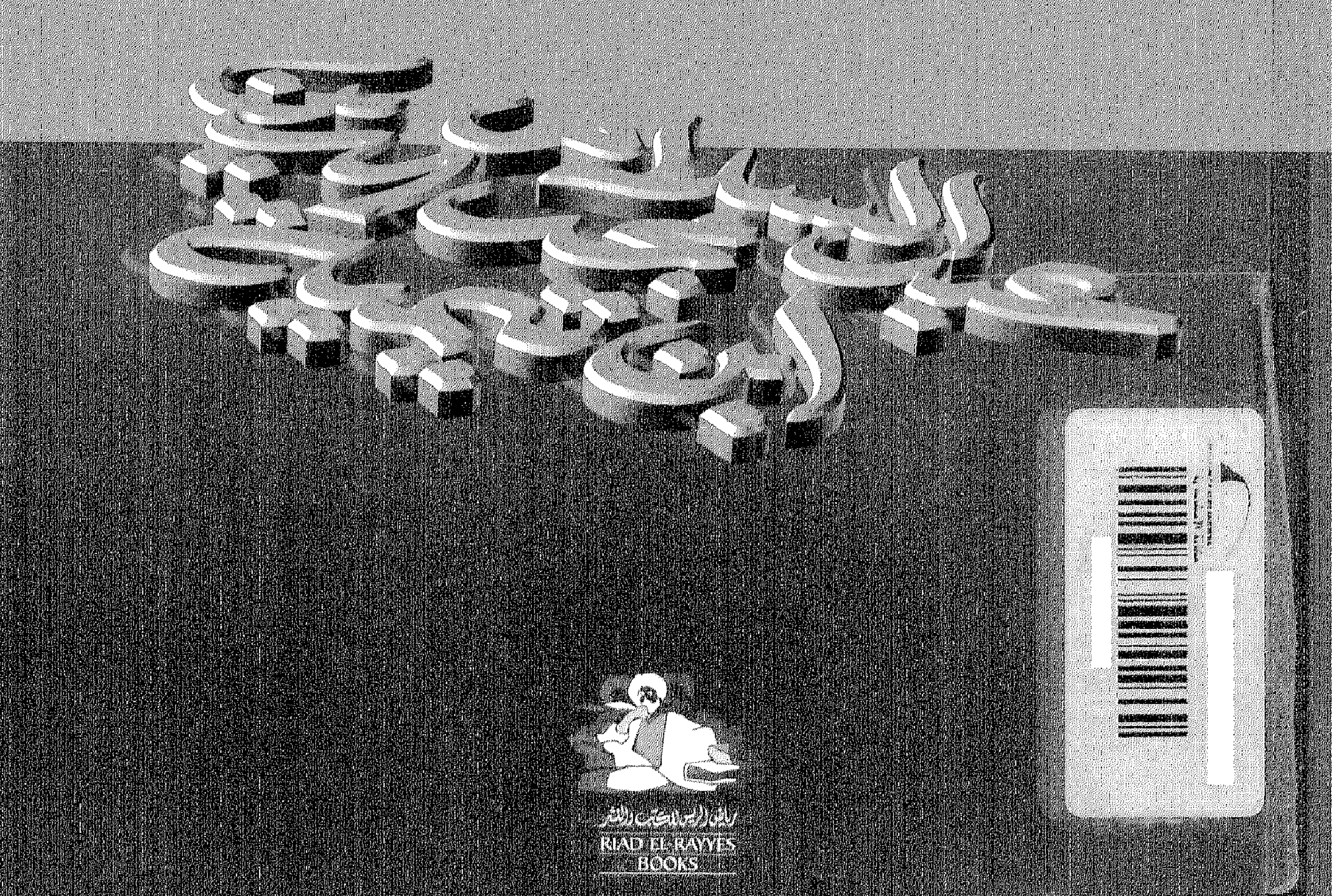
المنتخب من مدوّنات التراث

عزيز العظمة

ابن تيميّة



رياض الريّس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS

عزيــز العظمــة

إبــن تيميّـــة

المنتخب من مدوّنات التراث

عزيز العظمة

إبن تيميّة



IBN TAYMIYA

BY:

AZIZ AL-AZMEH

First Published in February 2000

BEIRUT - LEBANON

British Library Cataloguing in Publication Data Available

ISBN 1 85513 436 5

تصميم الغلاف: محمد حمادة

الطبعة الأولى: شباط/فبراير ٢٠٠٠

المحتويات

الجزء الثاني: عالم الإيمان

الجزء الثالث: فتاوى متفرقة

القسم الثالث: العلم

الجزء الأول: مبادئ العلم

الجزء الثاني: أصول العقائد

الملاحق

المقدمة

لعلّه من غير المستغرب أن يصار في الاستصلاح الراهن للشؤون الخوالي من أقوال وأفعال ـ إلى الابتسار والاجتزاء والخروج على السياق، والحياد عن سبيل الصواب في ترجمة المعاني الواردة في النصوص التراثية، وذلك بصرفها عن معانيها ودلالاتها وإمكانياتها التاريخية، والنحو بهذه المعاني قسراً ولوياً إلى معانٍ يراد القول بها راهناً. في ذلك لا يمكن للمتابع الجاد إلاّ أن يرى أخذاً لها بأهواء أهل اليوم، وحمل ألفاظها وأعمالها القديمة، الناتجة عن عصور وثقافات تقادمت وولّت، على معانٍ حديثة وراهنة تراد لها كيفياً. لا شك في أن هذا الكلام يصدق على الخطاب التراثوي على صورة عامة، خصوصاً استصلاح الأقوال المقتبسة من القرآن والحديث للتدليل على معانٍ علمية واجتماعية وحقوقيّة وسياسية خاصة بعصرنا هذا.

لا نقول هذا في سياق الكلام في استصلاح القرآن والحديث، بل إننا نسوق هذه الملاحظة للتدليل على الهدف من مجموعة النصوص هذه. وليس هذا الهدف إلاّ تبيان انغراس النصوص في عصرها، والأخذ بناصيتها التاريخيّة، والعمل على التدريب على مطالعتها على النحو السليم الذي يفيد تاريخيتها، وانتماءها إلى عصر آخر ـ بل إلى عالم آخر ـ فاتت مقوّماته وما تبقّى منه إلاّ الشظايا والإحالات والإيحاء بتكامل الذاكرة الجماعية بل والتمويه بهذا التكامل. والحال أن تقي الدين أحمد بن تيميّة الحرّاني الدمشقي (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨) ينتمي إلى أولئك المشاهير من المؤلفين المسلمين العرب القدماء الذين تردّد أسماؤهم ويستشهد بكلماتهم وأقوالهم، والذين ينتزعون عن عصورهم وسياقات كلامهم بحيث يتحول هذا الكلام إلى شذرات يستشهد بها: الحق أن الاستشهاد بقول مضى ليس تأسيساً للقول الراهن، بل مستنداً يتخذ براءة لأصالة هذا القول المراد وللقصد الآيل منه. ليس غريباً بذلك أن يكون ابن تيمية ـ كغيره من المؤلفين التراثيين ـ يُذكر ولا يقرأ، وأنه في المصاف الأول عَلَم على مذاهب مريديه دون أن يتضمن ذلك الإعلام به علماً فعلياً عنه.

ونحن نرى على وجه جليّ أن ابن تيميّة إنما يصرَّف على مذاهب سلفية بالغة الغلوّ، ودليلاً على القول بتكفير المجتمع تكفيراً تاماً، وبشرعيّة الخروج عليه بقوّة السلاح. فمن فتواه بوجوب قتال

المسلمين من التتار وحلفائهم استخرجت جماعات التكفير المصرية وغيرها التسويغ بالعمل الانقلابي المسلّح دون اعتبار الظروف التاريخيّة التي أدت بابن تيميّة إلى القول بقتال أهل القبلة: من مفهوم لمركزية الدولة المملوكية في دار الإسلام التالية للاندحار النهائي للدول الصليبيّة في المشرق (وكان ابن تيمية قد شارك في قتالهم وفي تحرير مدينة عكّا)، وتعاون علماء الشيعة الإثني عشرية العراقيين والإيرانيين مع الدولة الإيلخانية المغولية ودخولهم في وظائفها، ومن تقصّ مستفيض لدقائق العقائد الشيعيّة باعتبارها الكلامي، وغير ذلك. ومن قول ابن تيميّة بالسياسة الشرعية للدولة السلطانية يستفاد عند الكثير من الإسلاميين اليوم وبجرّة قلم القول بالدولة الدينيّة، وهي الدولة التي رآها ابن تيمية محصورة بعصر النبوة والخلافة الراشدة، دون التوهم باستعادة التاريخ وباستئنافه وبتحويله إلى يوتوبيا سياسيّة.

ليس المقصود من هذه الكلمات الدفاع عن ابن تيمية ضد التهم ـ وهي كثيرة ـ بمثالب سياسية وعقيدية، ونصبه علماً على مكارم ومناقب، فلسنا بصدد محاكمته، ولا نحن نعتبره قضية راهنة يمكن الحكم عليها بهذا المعنى. والحق أن الكلام ضد انحراف ابن تيمية عن العقائد السنيّة وغلوّه في الرد على ما رآه ابتداعاً في العقائد والمعاملات، والمناقب والكرامات التي عزيت له، بالغ الكثرة. فهو شخصيّة خلافية بالتأكيد في عصره وما تلاه من عصور مملوكية، وفي هذا القرن، حين اقترن القول بمناقبه ومرجعيّته بمحمد رشيد رضا وبالحركة الوهابية، ولاحقاً بجماعات التكفير المصرية والأفغانية والجزائرية وغيرها من التيارات والحركات التي تعتبر ما فات وتقادم نماذج لمستقبل مرجو لنا.

أمّا مرامنا في هذه الكلمات الوجيزة، فهو إنما يستهدف إنصاف التاريخ لا إنصاف الرجل: فإننا نرمي إلى توفير بعض العناصر الضرورية للعمل على مطالعة أعماله والنظر في آرائه ومواقفه على نحو يلم بتاريخيّة هذه الأعمال والآراء، وينحو عنها من أهواء السياسات الراهنة إلى أهواء عصر انقضى عليه ما يقرب السبعة قرون، ويلم بالأحداثيات والظروف الثقافية والعقلية لعصر فات، ولو كان عصراً لا انفكاك لأفكار ابن تيميّة عنه.

لن نستعرض سيرة ابن تيمية على صورة متكاملة، وللمهتم بهذا الأمر الرجوع إلى النص المثبت في ملحق هذا الكتاب، وما علينا في هذا المقام إلاّ إبراز أمرين، أولهما جملة من العناصر التي نأمل أن تعين القارئ المهتم بالتراث اهتماماً «جدياً» على الإلمام الكافي بنصوصه وفهمها، وذلك بوصفها في إطار ماهيتها من سياسة وثقافة ومعرفة وبنى احتجاجية وعناصر تناصّية، وثانيهما إعطاء القارىء فكرة شافية عن سَعة وتناسق المسائل التي تكلم عليها، بحيث يستطيع القارىء اللبيب أن يلم بجماع مقاصده على نحو يعصمه من الاجتزاء ومن استسهال الحكم والقول، ممّا قد ينأى به عن نصب ابن تيميّة علماً يستشهد به دون القراءة والفهم والتبصّر، ومما قد يقوّم النظر بالمادة التراثية بصورة عامة على وجه يردّها إلى زمانها وتاريخيتها، ويشجع على السبر الواقعي ـ دون الخيالي ـ لعلاقة اليوم بالأمس، وعلى الانتقال من الاستشهاد إلى الإلمام والفهم.

كان ابن تيمية رجلاً محارباً بسيفه مساجلاً بلسانه وفتاويه: فهو قد اشترك مع الجيش المملوكي بشجاعة مستميتة مشهودة في محاربة نوافل الصليبيين وجيوش التتار الإيلخانيين وجملة من

الجماعات الإسلامية الشيعيّة وغيرها في جبل لبنان، وفي حملة عسكرية ضد أرمينيا الصغرى التي تدعى اليوم بكردستان تركيا (وكان كبراؤها حلفاء للمغول)؛ وهو قد امتحن وحبس في دمشق والقاهرة والاسكندرية نتيجة لكلامه في أمور عقائدية وشعائرية وفقهية شتى زجّت به في خلافات حادة مع فقهاء عصره ومع بعض الفئات الصوفية المؤثّرة، مما أدّى به إلى خلافات مع الدولة المملوكية التي كنّ لها ولاء تاماً واستعداها في إخلاله بما اعتُبر آنذاك من مسلمات العقيدة الأشعرية والعقيدة الصوفية والتقليد الفقهي والممارسة الشعائرية من شعائر الحج إلى زيارة قبور النبي والأولياء. فكان مجتهداً مطلقاً في الفقه والعقيدة في عصر اتّسم بتقدير مطلق للتقليد، ومساجلاً لمن اعتبره منحرفاً. قد ينم أسلوبه الصدامي المستمر والشرس عن لوثة وسواسية ما في شخصيته (وهو لم يتزوج ولم يتسرّ بل أنه ذم اللذة والمتعة الدنيويتين، وكره النظر إلى الأزهار إلاّ عند الضرورة، وتزمت في مجريات الحياة اليومية على نحو بيّن في بعض النصوص التي سقناها في هذا الكتاب). وكان ابن تيميّة متقصّياً لمواقف مخالفيه على نحو ينم بمعرفة تفصيلية لتاريخ الإسلام وعقائده وأصوله، ولتاريخ الأديان والفلسفة والتصوف، لا نظير لها في عصره ولا نظائر لها في عهود سابقة ولاحقة إلاّ القليل - بل ربما ما ضارعه في هذا الأمر إلاّ القاضي عبد الجبار المعتزلي وفخر الدين الرازي وابن حزم الظاهري - وبصرامة وإحكام وأمانة واتساق وبراعة. فهو بهذا الاعتبار يمكن أن يعد من أهم المفكرين الإسلاميين على الإطلاق، وهذا أمر قد يصار إلى جمعه وتلخيصه بالقول بأنه كان أقرب للاتجاه السلفي للسنة مما كانه عبد الجبار للاعتزال وابن سينا للفلسفة والشاطبي لأصول الفقه وفخر الدين الرازي لعلم الكلام الأشعري - الفلسفي.

يؤدّي بنا هذا القول إلى الابتداء بكلامه في العقائد: من اللافت أن فتاواه في العقائد تشكل جزءاً كبيراً جداً من مجموع فتاواه تتجاوز في نسبتها للفتاوى في الأمور الأخرى ما أفتى به أيٌّ من المفكرين الإسلاميين الآخرين. وهذا بحد ذاته أمر بالغ الأهمية، إذ أنه يشي بأنه انتقل من الكلام في العقيدة من مقام كلام النخبة من العلماء إلى مجال العامّة أو - حسب كلام أعدائه - أنه انتقل بهذا الكلام من علم الكلام وسياقه الاجتماعي - الثقافي إلى مقام الشأن العام. وإن هذا لأمر باعث على النظر في اجتماعيات الثقافة في عصره، وإلى البحث في تاريخ الحنبليّة بوصفها - في أحد أدوارها - أخذاً بالعقائد إلى الشارع وإلى مقام الدهماء في وقت كان قد ثابر المتكلمون فيه على امتداد قرون على القول بضرورة إلجام العوام عن علم الكلام وبالضنانة بالعلم عن غير أهله.

والواقع أننا نلحظ على شكل صارخ في اجتهادات ابن تيمية الكلامية انقطاعاً وانعداماً للتوازي بين براعته وسعة علمه وصرامته واحتجاجاته في سياق السجال مع الآراء المخالفة. فنحن نرى إرهافاً ودراية استثنائيين في سجاله، ومواقف بالغة البساطة في مواقفه وتقريراته الإيجابية، مستندة إلى استراتيجية إيمانية في المصاف الأول تتوخىٔ اعطاء صوت لما يدعى بدين العجائز، مع تسويغات بيانية لهذه التقريرات وتبسيط متأتٍّ عن تعمّد وتورّع.

ولهذا التورع والتبسيط أساس عقيدي يكمن في ذهابه إلى أن ما عارض الشرع المنقول حرفياً عن القرآن والحديث لا يمكن أن يعبر على أنه إعمال للعقل ومقتضياته، بل هو متأتٍ عن الابتداع في

العقيدة، وأن ما عارض الشرع ـ حسب فهمه له ـ في العقليات فاسد في العقل حكماً في ميزان العقل. ذلك أن العلم الحق لا يمكن أن يكون إلاّ العلم بمقاصد الله والرسول، تلك المقاصد التي تفيد وحدها علماً ضرورياً يقينياً. فما من أدلة ضرورية اليقين إلاّ الأدلّة القرآنية التي يعلم العقل صحّتها بالضرورة، والتي تكون بذلك عقلية وشرعية في آن. فما السمع ـ أي العلم المنقول عن خطاب الشرع ـ إلاّ ما نقل عن خبر الصادق المعصوم، وهو النبي العربي. وما تُعلم الأمور التي لا تتأتّى عن النظر العقلي إلاّ بخبره، كما أن الأمور التي قد نصل إلى العلم بها عقلاً لا يمكن إلاّ أن تتسق مع المنقول عن المعصوم.

ما كانت فكرة التطابق التام بين البلاغ الرسولي وما يترتب عن العقل من المعارف غريبة على الإسلام السني بعامّة، ولو كان أصحاب المقالات الإسلامية في علاقة النقل بالعقل محجمين عن تقرير التماهي التام بينهما، وكانوا قد مايزوا بين ما يستفاد من هذا ومن ذاك من معارف، وقرروا عزل مساحات اختصّ بها هذا أو ذاك: فهذا المتكلم والأصولي الكبير سيف الدين الآمدي على سبيل المثال يتكلم عن «معقول المنقول» مفترضاً فاعليات ذهنية متماثلة، ولو أنه، كغيره، لم يشر إلى مساحة مستقلة قد تحتلّها المعارف بالطبيعة وعلومها التي أخذت في العصور الحديثة علماً على حيز مستقل تماماً لعمل العقل البشري، وكان فخر الدين الرازي وحده قد انفرد بإدخال شؤون الطبيعة الكونية في كلامه عن الخطاب القرآني في تفسيره الكبير. وهذا ابن رشد وغيره يتكلم عن ضرب من القانون الطبيعي للعقل البشري يتيح له الإلمام المتبصّر بشؤون المصالح البشرية، مندرجاً في تراث طويل من الكلام حول العلم قبل ورود الشرع المحمديّ.

أما ابن تيمية، فلم ير في ما لم يكن بالمستطاع إدخاله في العلم الشرعي المستقى من خطاب القرآن والحديث النبوي مجالاً متميزاً للمعرفة، بل وجد فيه بدعة محضة ناجمة عن الأهواء البشرية والتلبيسات الشيطانية. وقد استند في موقفه هذا إلى تقرير منهجي وحازم للعصمة النبوية: لم تكن تلك عقيدة أهل السنة على وجه الإجمال قبله، بل كان المفكرون السنة يشددون على بشرية النبي وترددوا في القول بتمام العصمة وشمولها، وكان ابن تيمية أول من جعل من هذا القول عقيدة ملزمة لأهل السنة. واستمر أهل السنة بعده بالأخذ بهذه العقيدة. والحال أن القول بعصمة النبي كان عقيدة أتت من تطور مفهوم الشيعة الإمامية في عصمة الأئمة ورداً عليها من الوجهين العقائدي الكلامي والسياسي التعبوي، وهو رد ذو صلة أكيدة بتطور الرؤى الصوفية للولاية ولقداسة الأولياء، ومحاولة لإرجاع الخوارق والتوسل والشفاعة والولاية إلى نصاب سنّي أساسه المرجعي النبي وأساسه العقيدي والنصّي الحديث والقرآن: علينا ألاّ ننسى في هذا المقام القول بأن الاحتفالات بالمولد النبوي لم تنتشر إلاّ رداً على الاحتفالات الشيعيّة في بغداد البويهية وفي القاهرة الفاطميّة، وأن الدولتين الأيوبية ثم المملوكية اعتنتا عناية كبيرة بتحويل صورة النبي إلى صورة الإمام والوليّ، وأنهما حولتا المسجد النبوي إلى ما يشبه المقام وأحاطتا قبر الرسول بهالة البلاط السلطاني وجلبتا له الخدم من الخصيان الأحباش الذين ما زالت بقايا المعمّرين منهم موجودة في المدينة المنوّرة.

ثم جاء ابن تيمية وحوّل الممارسة الشعائرية والسحرية هذه إلى عقيدة ولاية حصرية أساسها الولاء

السنّي إلى السنة النبوية، وانتقد بحدّة مفاهيم الولاية وأسسها الفلسفيّة وشعائر التوسل والتشفّع وأرجعها إلى شخص الرسول حصراً، وإلى الخلفاء الراشدين وسائر الصحابة بدرجة أقل، وجعل من إسلام الحديث النبوي الأصل الحصري للإسلام، وهو أمر ربما كان النتاج التاريخي الأهم للحنبليّة. وقد أثبتنا في هذا الكتاب العديد من النصوص التي تتناول هذه القضايا، التي يتبيّن منها ـ ومن نصوص أخرى مثبتة، خصوصاً نصوص علم الكلام والسجال ضد العقائد المسيحيّة ـ ضرباً من علم العقائد الدينية المقارن الذي تعزّ نظائره عند المؤلفين الإسلاميين، حيث يجري ابن تيمية مقارنات بين التصوف والتشيّع والفلسفة المسيحية وغيرها من العقائد وخصوصاً في مجال الكرامات والعصمة والاتحاد والحلول وهي مقارنات ولو كان القصد منها السجال والنقض والتسفيه، إلاّ أنها تفيد ـ بحدة ذكائه ودقة تقصّيه وشمول معرفته واطّلاعه ـ سبراً تفصيلياً مفيداً للمؤرخ للتناظرات ولعلاقات التأثر والتأثير بين العقائد. كما أنها تفيد في تقصّيها التاريخي لقضايا كموقع رأس الحسين إنتاج معرفة تاريخية، ولو كانت تقصياته لعمل الصحابة، مع ما تشي به من إحكام في المعرفة التاريخية، مشوبة إلى درجة كبيرة بالسوابق العقائدية لما يظن في عقيدة السلف من مقتضيات عقيدية ومن ثقافة عصر ابن تيميّة.

فمع إيمان ابن تيميّة بالبشرية الصرفة للصحابة، إلاّ أنه اعتقد اعتقاد العامة في الصلة الحميمة بين العالم المرئي والعوالم الخوافي من جن وشياطين وآلهة، ومن تدخل رباني مباشر يجعل من خرق العوائد خرقاً ربانياً عن طريق الصحابة، وخرقاً شيطانياً عن طريق غيرهم. ليس غريباً هذا، في وقت كانت فيه علاقة المشهود بالخفي والروحاني بالجسماني والمرئي باللامرئي علاقة استمرار على أرضية وجود فعلي مشترك، على رأسه الله. وفي نهاية المطاف، تعود الخوافي الإلهية والشيطانية إلى نصاب مستمر من الوجود والقدرة والأثر. وذلك من التراث الديني لمنطقتنا التي عاشت في الفترة الممتدة ما بين الاسكندر ومحمد (ص) تطوراً دينياً توحيدياً كان من نتائجه تحول الآلهة الصغرى إلى أشباح وأرواح وشياطين بعد أن كانت ـ كالجن عند العرب قبل الإسلام ـ آلهة قد تكون صغرى ولكنها فاعلة، وكان يتوجب بذلك التعبد لها وتقديم القرابين والضحايا لها.

وكما قارن ابن تيمية بين التصوف والفلسفة والتشيع والمسيحيّة، قارن ما بين المذاهب الكلامية وبين هذه والكلام الفلسفي في الألوهة على صورة غير مألوفة. ذلك أن المؤلفين الإسلاميين قلّما انطلقوا من نظرة شمولية وتفصيليّة لتاريخ العقائد في الإسلام، وأهملوا عموماً التناظرات المذهبية بين الفرق، وما عدّوا المفاهيم الفلسفية مفاهيم كلامية. كان ذلك ناجماً عن نظرة تجزيئية للعقائد، وعن التزام لا مسوغ تاريخياً له بتصنيف وتسمية الفرق وتحويل الأسماء قسراً إلى مسميّات. أما ابن تيمية، فقد سجل التناظرات بدقة بالغة، وسجل علاقات التأثير والتوحد في الأسس المفهومية والتصوريّة، وأدخل بذلك العقائد الفلسفية في مجال النظر إلى تاريخ العقائد الإسلامية بعامة، وهو شأن ما زال غائباً حتى اليوم إلى حد كبير عن تأريخ هذه العقائد. ونسجل هنا مثالاً على ذلك نقده لمذاهب الشيعة باعتبارها مذاهب كلامية اعتزالية.

وجاءت سجالات ابن تيمية العقائدية على نسق التأليف في علم الكلام، وهو علم سجالي في

اسمه، وباتباع منهج السبر والتقسيم، أي بترتيب الحجاج التفصيلية على صورة «فإن قالوا... قلنا»؛ ولكن نجح مع ذلك في تفادي التجزيء المألوف في الكتابات الكلامية، وأدخل الاعتبار المفهومي العام في الاعتبار التفصيلي للمسائل المختلفة، واستطرد استطراداً نافعاً، كما يتبين من النصوص التي أثبتناها في القسم الثالث من هذا الكتاب.

ولئن كانت نصوص ابن تيمية الكلامية تنم عن دراية ومعرفة وتدقيق على درجة استثنائية من الإحكام، إلاّ أن المقصد والنتيجة الكلاميتين يبدوان بالمقارنة على درجة كبيرة من البساطة. فهو يستند في احتجاجه استناداً يكاد يكون كلياً إلى النص القرآني والحديث النبوي الذي اعتبره ـ كالشافعي، وهو اعتبار خلافي في الإسلام ـ وحياً إلهياً. وهو وإن تكلم كلاماً مفيداً عن المصطلح الكلامي المستقى من مصادر غير قرآنية، إلاّ أنه لم يجد فيه ما يفيد إلاّ ما وافق المعاني القرآنية بل والمعاني العامية المستفادة من القرآن على صورة تكاد تلامس الحرفية، ولم يكن من العسير تأويلها من قبل أعدائه على أنها حشوية، أي أنها تجسّم الذات الإلهية وتقرر إمكان قياسها على ما هو منظور من شؤون الدنيا. فها هو الشيخ تقي الدين السبكي يقول عن الحشوية أنها «طائفة رذيلة جهال» ينقلون عن أحمد بن حنبل «كليمات» ما فهموها، ويشوشون عقائد المسلمين، ويقررون أن لله وجهاً ويداً واستواء على العرش. وهو وإن كان محقاً في اعتباره هجوم ابن تيمية على «الجهمية» ـ نسبة إلى الجهم بن صفوان المؤول لآيات الصفات الإلهية تأويلاً تاماً ـ هجوماً على الأشاعرة وتهويلاً عليهم باسم أصبح علماً على التطرف في التأويل الاعتزالي[1]، إلاّ أنه في تماديه السجالي وعداوته لابن تيمية إنما ابتسر كلام الأخير على صورة مألوفة. فإن ابن تيمية ولو أنه قرّر أن الله كائن يُرى عياناً في الآخرة، وأن له عرشاً ويداً ووجهاً، إلاّ أنه قرّر أيضاً أن صفة الجسمية المعزوّة لله «من الصفات المسكوت عنها، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها. وذلك أن الشرع قد صرّح بالوجه واليدين في غير آية من كتابه، وهذه الآيات قد توهم أن الجسميّة هي له من الصفات التي فُضّل فيها الخالق المخلوق [كصفات الإرادة والقدرة والكلام وغيرها]... إلاّ أنها في الخالق أتمّ وجوداً. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقد في الخالق أنه جسم لا يشبه الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم. وهؤلاء أيضاً قد ضلّوا إذ صرّحوا بما ليس حقاً في نفسه، وما يوهم أيضاً التشابه بين الخالق والمخلوق. وإنما صرّح الشرع بأشياء توهّمها لا يضرّ، فتوهمها من الناس من لا يقدر أن يتصور موجوداً ليس بجسم... وهذه حال جمهور الناس، لأن الذين يتطرّق لهم من ذلك إثبات الجسمية هم قليلون، وهؤلاء ففرضهم الوقوف على الدلائل التي توجب نفي الجسمية (درء تعارض العقل والنقل، ٢٤٩/١٠).

إن المقصود بذلك أن الله كائن وليس عقلاً محضاً، وأنه كائن فاعل على صورة مباشرة لا تأويل فلسفي أو كلامي لها، وإن تصور الألوهة عليه أن يستند إلى السياق الأسطوري الشامل لتواريخ الأديان التوحيدية وغير التوحيدية، بدلاً من السياق التأويلي والمجازي للألوهة الذي انتقل من

---

(١) الرسائل السبكية، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٣، ص ٨٤ ـ ٨٥، ٨٩.

المفكرين الرواقيين إلى آباء الكنيسة المبكرين المشبعين بالأفلاطونية المحدثة المطعّمة بالرواقية، ومنهم إلى الفلاسفة وبعض المعتزلة وأخيراً ـ ولو على صورة تحاول المزج بين الأسطورة والفلسفة ـ إلى كافة علماء الكلام المسلمين. ولعل بمقدورنا أن نرى في «عامية» تفسيره أصداء فلسفية مضمرة: فإن أخذنا على سبيل المثال، مقالاته حول قدم القرآن والكلام الإلهي، لألفيانا أساساً مفهومياً يرى بين الكلام الرباني وفي الذات الربانية تشاركاً جوهرياً. والحق أن ابن تيمية لا يقول هذا الكلام صراحة، وهو ليس بقادر على القول به لجملة ضوابط عقيدية عنده؛ إلاّ أن هذا التشارك يكون المستند الضمني للكلام، وهو لا يبتعد بكثير عن أصداء المفهوم المسيحي للتشارك الجوهري بين الله وكلمة الله ـ ما يعبّر عنه بعبارة HOMOOUSIA. وليس هذا بالمستغرب، فإن نحونا نحو ابن تيمية ونظرنا إلى الأسس المفهومية لكلامه بمعزل عن الخلافات بين الفرق والعقائد، لوجدنا أن المفاهيم اللاهوتية والكلامية الإسلامية والمسيحيّة تنتمي جميعاً إلى عالم مفهومي واحد لا يتصف ضرورة بالتجانس، بل تقع فيه ـ على أساس اشتراك مفهومي عميق ـ إمكانيات التمايز. وإن نظرنا إلى علم الكلام الإسلامي ومقالاته في التوحيد لوجدنا ما يضارعه في الأريوسية من المذاهب المسيحية. ذلك أن كل هذا ينتمي إلى تاريخ واحد وتراث واحد.

نفى ابن تيميّة بذلك القياس في الصفات الإلهية من طرفيه: القياس على البشر، والقياس على المفاهيم الفلسفية، وأثبت الصفات بلفظها القرآني ومعناها الخوارقي الذي يفيد فاعلاً ومتكلماً وخالقاً ومدمّراً ومحاسباً وملماً بتفاصيل الحياة الدنيا مقرّراً لها، يصار إلى التضرع والدعاء إليه والخضوع لمشيئته والأمل في استجابته. وإن ابن تيمية إنما يقوم بذلك بردّ الدين من نصاب الفكر إلى نصاب الإيمان والفعل. وهو في رفضه للتفويض ـ أي للقول بأن الصفة الواردة في القرآن لا تؤوّل ولا تفهم بل ترفع من معرفة الإنسان إلى معرفة الله نفسه ـ إنما يقرر ضرورة الفهم استناداً إلى ما جاء في القرآن من كلام.

أما الفهم باعتبار ابن تيمية، فكان نتاجاً لإدراك مباشر لمعنى النص ينأى به ليس عن عمليات التأويل فحسب، بل عن ضرورته. ذلك أن المؤلف أسس في كتبه نظرية أبستمولوجية لا نظائر لها في المجرى الأساسي والمؤسس للفكر الإسلامي تقترب من التصور الحسّي ـ وتالياً التجريبي ـ للمعرفة وللإدراك، وهي نظرية بيّنة في كثير من النصوص المثبتة هنا وذات نظائر في الفكر اليوناني الهلنستي، وفي النظرية الاسمية في المعرفة في الفكر الأوروبي الوسيطي والتجريبي في القرنين السابع والثامن عشر. فهو يرى أن العقل غريزة وليس جوهراً، وأن الدليل على اليقين هو الحس، ويترجم هذا القول في مجال العقائد إلى القول بأن نظير الحس في هذا المجال هو التبليغ الصحيح عن الله عن طريق الرسول المعصوم. ذلك المستند الأبستمولوجي لكتابيه الأساسيين في هذا المجال، وهما درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صريح المعقول لصريح المنقول والرد على المنطقيين، وقد أثبتنا في هذا الكتاب نصوصاً عديدة مستقاة منهما. ولذلك كانت ـ في رأيه ـ الفطرة والمعرفة والإيمان شؤوناً متطابقة لاستنادها إلى طبيعة المعرفة البشرية وإلى يقين وعصمة التبليغ النبوي المتطابقين. على ذلك، ذهب ابن تيمية إلى أن قياس التمثيل المستخدم في الفقه والكلام والتفكير العامي، حيث يصار إلى الحكم

على الصحة من الاشتراك في أمارة على التماثل في اعتبار معين (كاشتراك الخمر والوسكي ـ الذي لم يسمع عنه ابن تيمية ـ في أمارة الإسكار، مما يؤدي إلى وجوب تحريم الثاني استناداً إلى تحريم الأول)، عوضاً عن الاندراج في عموم مستقى من مقولات المنطق الأرسطي. استناداً إلى ذلك، ذهب ابن تيمية إلى أن قياس التمثيل القائم على سبر العناصر الحسية والاستقرائية في العمليات الذهنية أولى من القياس القائم على الأقيسة المنطقية اليونانية. بل إنه ذهب إلى أبعد مما هو مشهود في السنوات الأخيرة، حيث يصار إلى استيعاب المنطق في إطار العمليات البيانية، وقرّر أن قياس التمثيل مستوعب للقياس الأرسطي وبان له. ولنا أن نستقي من النظرية الاسمية في المعرفة هذه ـ أي النظرية الأبستمولوجية التي ترى في المقولات العامة مجرد أسماء لا تستطيع الإلمام بالوقائع ـ نقده للميتافيزياء وللفلسفة عموماً، حيث وجد أن المقولات الفلسفية غير قادرة على تعقل التتالي الفعلي، والكثرة، والتكثّر، بل أنها محكومة بعموميات لم ير فيها إلاّ الخيال والهوى والانحراف عن فطرة العقل البشريّ.

كان الفصل عند التنازع في رأي ابن تيمية إذن، والمعيار الوحيد لليقين في أمور العقيدة كما في كل الأمور الأخرى ـ الخطاب الخبري والخطاب الإنشائي، أي الإعلام والأمر، من حدود وقصص ومعاملات وحقوق وأخلاق ـ هو النص المنقول عن الله وعن النبي. والحق أن نصوص ابن تيمية كلها تدور حول الوفاء للنص، مستخدمة جماع تقنيات النظريات اللغوية المتوافرة في عصره، من تعميم وتخصيص وتفسير للعبارات، واعتبار للبنى النحوية وامتداداتها السيمانطيقية، وتحرٍّ لتاريخية هذا القول أو ذاك. وذلك بالطبع أحد الجوانب التأسيسية للإسلام السنّي: البحث عن العالم جديده وقديمه في نص القرآن والحديث، واعتبار النص التأسيسي والإجماع القائم عليه (فإن الأمة ـ كالنبي ـ معصومة عن الخطأ، وما الإجماع إلاّ الإجماع الصحيح للعلماء الذين صح اعتقادهم وتناظر مع ما ينتجه النص من صحة وحقّ) الأساس الحصري للاعتقاد وللعمل والمصدر الذي على وقائع الدنيا السالفة والمستجدّة أن تعود إليه نظراً وعملاً.. فما من مستودع للبراءة الأصلية ـ بمعنييها كفطرة وكحق وتسويغ ـ إلاّ النص.

وعلينا الانتباه إلى أن النص في اعتباره عند ابن تيمية ليس مساوقاً لطبائع البشر، ولا يترجم قانوناً طبيعياً كالذي نجد عند مفكرين مسلمين آخرين كابن رشد أو كالذين تناولوا الشرائع في علاقتها بالطبيعة البشرية كبعض أصوليي الفقه من المعتزلة ومن أخذ عنهم كالشاطبي. فلئن كان الإيمان تصوراً فطرياً عند البشر، إلاّ أنه فطرة عبودية لله، ولإطلاق مشيئته وإرادته، ولانعدام الحدود على سلوكه وقدرته، في عالم يتسم ـ مع بعض الانتظام الطبيعي المعتمد على تجدد المشيئة الإلهية به ـ بالخضوع لقدرة وأمر إلهيين مطلقين، خارقين للعوائد، متدخلين أبداً في شؤون البشر والطبيعة، وتابعين في حركة ضديّة لتدخلات شيطانية خارقة للعوائد بدورها. فليس النص مساوقاً للطبيعة البشرية، بل أمر بالتقويم والضبط المستمرين لها، إذ ليست للحياة البشرية طبائع خارجة عن المشيئة الإلهية المشخّصة برحمتها وغضبها ومكرها، بل هي نصاب لا طبيعي ملزم، وما النص إلاّ ترجمان الإلزام هذا.

في هذا السياق، يتبيّن لنا أن نفي ابن تيمية لأثر النجوم وقرائن الكواكب في حياة البشر لم يكن نفياً لواقع هذا الأثر بل نفياً لاستقلاله. وإن هذا النفي لشأن محايث لنفي العلية الطبيعيّة: كان نفي أثر السماء على العالم نفياً لانتظام صلة الكون بأمور البشر إلاّ بتدخل إلهيّ، فإن العلّية احتكار رباني تام، إذ أن الله العلة الوحيدة والأولى، ودونه ودون تدخله تنتفي السببيّة، وذلك أن هذه الأخيرة ـ أي السببيّة ـ ليست إلاّ علاقة بين مشيئة الخالق وعبودية المخلوق.

ولذلك كان تأويل النص لدى ابن تيمية خروجاً عليه، وتقولاً وابتداعاً لا يتفق ولا يمكن أن يتفق مع سياق البراءة. وكان التأويل بذلك الموضع الأصلي للخروج عن السوية والحق معاً. أما ما هو مقصود من التأويل المسبق للنص في تناول ابن تيمية له، ومدى تعسفه في القراءة، ومدى نجاحه في إجراء التقنيات اللغوية والبيانية التي ذكرنا، والعلاقة بين هذا وذاك، فهو أمر لا يمكن الحكم عليه إلاّ بالسبر التفصيلي لحججه الواحدة تلو الأخرى. وهو عمل بحثي ما زال ينتظر تنبه المهتمّين والباحثين في التراث.

* * *

ليس هذا هو المجال للخوض في الخلفية التاريخية للنزاع بين الفرق الكلامية الإسلامية في مسألة الصفات الإلهية، وفي النصوص المثبتة هنا في هذا الكتاب الكثير مما يفيد في هذا الأمر. ولكن علينا الإشارة السريعة إلى السياق السياسي والاجتماعي لهذه المسألة في عصر ابن تيمية، وهو سياق الصراع بين الأشاعرة، وجلهم من الشوافع، وبين الحنابلة الذين انتمى إليهم ابن تيمية اجتماعياً وعقائدياً، دون الالتزام الفقهي التام، فقد كان مجتهداً مطلقاً مجدداً لا مذهبياً في المعاملات، بل إنه قال عن نفسه في رسالة إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون ما معناه أنه مجدّد الملة في ختام قرنها السابع. وكانت الخلافات بين الطرفين ـ بوصفين تاريخيين واجتماعيين مختلفين ـ قد استقرت في بغداد، ثم منذ العصر الزنكي ثم الأيوبي في دمشق، التي دخلتها أسر علمية حنبلية هامة كبني المنجّى وبني قدامة ـ وكانت الأسرة الأخيرة قد أنتجت بعض أهم فقهاء الحنابلة وعلى رأسهم موفّق الدين بن قدامة أكبر فقهاء الحنابلة في كل العصور. واستقرت هذه الأسر وأسست مدارس ومساجد خارج دمشق وفي الصالحية على وجه التحديد، أي في الضاحية التي نزلت فيها عساكر الأيوبيين وعشائرهم؛ وابتدأ هؤلاء المستجدون والدخلاء على البلد التأثير والانتشار في نسيج المدينة الاجتماعية كما هو ظاهر مما نلمسه من الأثر الشعبي والحظوة لدى الكثيرين من بسطاء الناس وغيرهم الذين أُخذوا بابن تيمية، كما أخذوا بكراماته، من معرفة خبايا الناس إلى التنبؤ بموت هذا وذاك، وإلى ابتلاء من عاداه أو تنقص منه بالمكروه وحتى بالموت(١).

فما كان من فقهاء الدولة المملوكية، الذين غلب عليهم المذهب الأشعري وتبسيط عقيدة الطحاوي، إلاّ أن اتخذوا من التبسيط لمواقف ابن تيمية علماً على حشويته وتجسيمه، ورفعوا هاتين العبارتين عالياً

(١) مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، الكواكب الدرّية في مناقب المجتهد ابن تيميّة، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦، ص ٨٨ ـ ٩١.

كما رفع معاوية قميص عثمان ضد عليّ، وعملوا عليه دساً وهمساً ونميمة وضغطاً على دولة استندت إليهم في كثير من فاعلياتها الثقافية والقانونية والتربوية والاجتماعية. ثم كان ابن تيمية قد استعدى أيضاً بعض كبار مشايخ الصوفية في هجومه المستمر على ابن عربي ومدرسته، وفي نقده المستمر لبعض الشعائر الصوفية ولمعتقدهم بالولاية في سعيه لحصر مرجعية العجائب الخيّرة بالنبي وصحابته ـ وكان من ألد أعدائه في هذا المقام الشيخ نصر المنبجي، الذي لعب دوراً هاماً في دولة السلطان بيبرس الجاشنكير الذي مال، كغيره من السلاطين المماليك (وقد عاصر ابن تيمية ثلاثة منهم، هم الأشرف خليل وبيبرس الجاشنكير والناصر محمد)، إلى الطرق الصوفية المتطرفة في عجائبيتها وخوارقها وكراماتها.

وعلينا أخيراً الإشارة إلى موقف كلامي انفرد به ابن تيمية وأخذ عليه، وهو الذهاب ـ تلميحاً على الأكثر ـ إلى أن النار ليست خالدة، وإلى أن أصحابها ينتهون إلى الجنة بعد مدة. وهو موقف نراه تلميحاً في فتوى دبلوماسية أثبتناها في هذا الكتاب، ودافع عنه على صورة أكثر صراحة من نص ـ أثبتناه هو الآخر ـ مستقى من درء التعارض بين العقل والنقل، وبناه، على عادته، على استنطاق النصوص. لا نعلم على وجه التحديد ما الحيويات الذهنية والاعتقاديّة التي عاصرها مما سمح بهذا التصور القريب من مفهوم المطهر المسيحي، ولعل البحث التاريخي التفصيلي في العقائد الكلامية والشعبيّة يوفر لنا عناصر فهم تاريخي لهذا الموقف.

ليس غريباً أن يقترح العلماء والفقهاء والصوفية على سلاطين المماليك ضرورة لجم ابن تيمية بضرب عنقه أو بتعزيره وإهانته أو بقطع لسانه. ولكن كان للسلاطين حساباتهم السياسية، واكتفوا بسجنه مراراً حتى مات في سجنه. وما كان ذلك غريباً في جو اتسم فيه العلماء بالتكالب على المناصب وبالجشع وبالدس على بعضهم البعض وبخنوع الكثير منهم وتصفية الأوقاف لمصالح شخصية وغير ذلك من المثالب، وكل هذا ليس غريباً عن المؤسسات الكهنوتية في كافة عصورها، وليس من كبير الجدوى الخوض في هذه الأمور بتفصيل. أما ما يترتب علينا هنا فهو الإشارة إلى القضايا التي اعترض عليها معاصرو ابن تيمية في مجال الفقه، والانتقال منها إلى اختتام هذه المقدمة بالكلام عن نظرته إلى تنظيم المجتمع.

خرج ابن تيمية عن الإجماع الفقهي لعصره في الفروع بشأن مسائل عدّة اجتهد فيها اجتهاداً مطلقاً، منها إباحة وطء الوثنيات بملك اليمين، والحكم بعدم نجاسة الماء بوقوع النجاسة فيه إلاّ أن يتغيّر، وغيرها مما جلب عليه اعتراضات وقلاقل. والأهم من هذه جميعاً تكفيره الحلف بالطلاق، وأن الطلاق بالثلاث لا يقع إلاّ بواحدة، وغير ذلك من أحكام الأحوال الشخصية التي أثبتنا نموذجاً منها في النصوص. كل هذه من المسائل التي شغلت ذلك العصر وعوائده الاجتماعية، لا تشغلنا وقد بعدنا عنها لدرجة أننا نستغرب اليوم الضجّة التي استثارتها (والتي عادت تستثيرها في المجتمعات البديلة المغلقة التي تؤسسها بعض الحركات الإسلامية في جبال الجزائر ومجاهل أفغانستان وضواحي قنا في صعيد مصر وغيرها).

وقد كان معتمد ابن تيمية في هذه الأمور جميعاً الاحتكام إلى النص وترجيح ثم تبيان ما فيه من معانٍ بهدف ربط معاملات الحياة بالتبليغ النبوي ربطاً محكماً ويقينياً. وهو قد فعل ذلك في فتاواه ورسائله بإجرائه استخراج الحكم من النص نصاً أو قياساً في مسائل فقهية وكلامية وشعائرية تتناول مناسك الحج وعقود الإجارة والنكاح والألوهة وما بينها. وهو قد جرى في سلوكه الشخصي على هذه السيرة، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وهدم صخرة مقدسة في جامع التارنج بدمشق، وألّف رسائل في وجوب مخالفة أصحاب الأديان الأخرى مخالفة تامّة (وعلى رأسها اقتضاء السراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم) وشدد على حدّ من يتخطّى الحد من المسيحيين (في رسالته الصارم المسلول في شاتم الرسول) وتدخل مع السلطان في وجوب إلزام أهل الذمة بلبس الغيار من العلامات الدالة على ذمتهم وذلهم، كالعمائم المصبغة.

وهو في ذلك كلّه إنما توّج الاتجاه المغالي في الإسلام السنّي، الذي اعتبر النص على النحو الذي وصفناه أعلاه، والذي وجد في أحكام الفقه نظاماً كاملاً للمجتمع الذي تكفله الدولة وتجعله ممكناً. وهو في هذا لم يختلف عن غيره من الفقهاء. فهو لم يكتب في السياسة، بل ولم يكن لدى المفكرين الإسلاميين نظريات في السياسة وإن كانت لهم نظرية في نشوء الدولة عن التنازع الطبيعي بين البشر الذي يستلزم شوكة وسلطاناً وازعاً لانتظام الحياة. ولا تنتظم الحياة بالشوكة فقط، فما الحياة إلاّ استعداد للمعاد. ولا يستقيم هذا الاستعداد إلاّ بالتزام الشريعة، وما كتابه في السياسة الشرعية إلاّ تقرير لبعض الأحكام الفقهية اللازمة المتعلقة بالأموال والحدود.

فإذا كان «قوام الدين بالمصحف والسيف»، حسب عبارة ابن تيميّة، كانت الدولة الشكل المناسب للسير على هدى المقاصد الإلهية لحياة البشر. وإن تاريخ الإسلام في هذا السياق تاريخ لصحة العقيدة أو الخروج عليها، وما الدولة ـ دولة الخلافة أو الدولة السلطانية ـ إلاّ المناسبة التي تتيح إمكان ذلك الانتظام على هدى الرسول. ولئن كانت الدولة غير كاملة الدين، إلاّ أن شوكتها الشرط اللازم للحياة المنتظمة على هذا الهدى، وذلك على صورة تناظر تاريخياً النظريات السياسية للدولة البيزنطية وللدولة الساسانيّة. فما الولاية والإمامة على المسلمين إلاّ تزاوج الشوكة والبيعة على القيام بالأمر وتطبيق الشريعة، وما طاعة أولياء الأمر إلاّ شرط لذلك. ويرى ابن تيميّة ـ شأنه شأن غيره من أهل السنّة ـ أنه غير المفترض بالإمام القائم على ولاية المسلمين أن يكون معصوماً ولا أن يكون الأفضل من أهل زمانه ولو كان هذا مستحباً. فالإمامة من المعاملات، والقول بطاعة الإمام أفضل عنده من القول الشيعي بطاعة الإمام المعدوم الوجود، المختفي طفلاً في سرداب سامراء بل الذي قد يكون وجوده التاريخي موضع شك، كما يبين المؤلف في أحد النصوص المثبتة في هذا الكتاب. وما تاريخ الإسلام إلاّ تاريخ بشري لخلفاء وملوك غير كاملين، ولكنهم ـ كمعاوية وابنه يزيد ـ يخطئون ويصيبون دون أن يؤخذ عليهم الكفر.

تستمر النبوة على هذه الصورة في خلافة الرسول: من الخلفاء الراشدين أولاً، ومن العلماء الصحيحي العقيدة تالياً. فإن العلماء ورثة الأنبياء وخلفاؤهم في تبيان الحق، وهم خلفاء الأنبياء في جملة تسلسلهم التاريخي من إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، فالجميع على دين الإسلام المستأنف

في كل منهم، ولو كان أتباعهم عرضة للانحراف عن الحق. وكان هذا ما عناه ابن تيمية في قوله لسرجواس (سرجيوس) ملك قبرص: «أنا من نوّاب المسيح وسائر الأنبياء في مناصحة الملك وأصحابه وطلب الخير منهم»(٢).

ذلك هو الإسلام السلفي: فما السلفية عند أصحابها - وأحذقهم ابن تيمية - مذهباً من المذاهب، بل هي صوت الحق وصورته الحصرية. فهي استئناف سنة الرسول ومن سبقه من الأنبياء. وهي خلاصة تاريخ الأمر الإلهي في الدنيا، وسياق التاريخ الخلاصي للبشرية.

كان الهدف من هذه المقدمة توفير بعض الإرشادات للقارىء الذي يتوخّى الإلمام بمساحة المسائل التي عالجها ابن تيمية، وإعانته على توجيه مطالعته للنصوص المثبتة، وربما للانطلاق منها إلى قراءة الأعمال بتمامها. والأكيد أن القارىء سيواجه بعض الصعوبة في هذه النصوص، إذ أن مبناها ومفرداتها تنتمي لعصر آخر، وتقوم على الإلمام بعلوم وقواميس علوم وعوالم مصطلح والآيلة من علوم اللغة والفقه والأصول وغيرها، ما عادت حيّة إلاّ على صورة كاريكاتورية متعالمة غير قارئة ولا ملمة بالمصطلح ولا بالمسائل المطروحة. ولم يكن بالمستطاع التقديم الوافي لابن تيمية إلاّ بتأليف كتاب كبير، كما لم يكن بالمستطاع تفسير كل إشارة إلى اسم أو فرقة أو مفهوم دون مضاعفة حجم الكتاب، على قلّة فائدة هذا الجهد إلاّ لمن يتعمد التقصي التام لمقصود المؤلف ومعانيه، والحال أنه لو كان منّي أن نفرد هامشاً لشرح كل اسم ومصطلح، لتم لنا استيعاب مجمل التراث الإسلامي، وهذا أمر محال في هذا المقام. ثم إننا لم نخرّج الآيات والأحاديث، إذ أننا لم نبتغ من النصوص المثبتة هنا الإحالة العقيدية أو التحقيق الديني، بل المقصد التاريخي. ولهذا القارىء المدقق أو الذي يرغب في تخريج الأحاديث النبوية الرجوع إلى المظان الأصلية لهذا الغرض. بعبارة مختصرة، ما كان ممكناً تلقيم القارىء بالملعقة، فما كان ابن تيمية يأكل بها، ولا كان يستسهل، بل كان يتقصّى ويبحث ويجد، ولعله يكون في هذا الأمر - وإن لم يكن في شؤون أخرى - نموذجاً لنا.

* - *

أما بالنسبة لإحالة القارىء على دراسات تركيبية وجامعة لابن تيمية، فإن المؤسف هو غياب ذلك بأي من اللغات ما عدا الدراسة المبكرة للمستشرق هنري لاووست الذي يمكن اعتباره أهم من درس الحنابلة، وهي الدراسات التي استمر فيها تلميذه جورج مقدسي:

HENRI LAOUST, ESSEAIE SUR LES DOCTRINES SOCIALES ET POLITIQUES DE TAKI-D-DIN AHMAD IBN TAIMIYA, LE CAIRE, 1939.

إن هذه دراسة تقادمت، وشدّدت على سلفية ابن تيمية بمعناها الوهابي على حساب النواحي الأخرى من فكر هذه الشخصية الفذّة، ولكنها ما زالت أفضل الموجود. ولعل في هذا دليلاً على كون التراث الإسلامي ما زال ميداناً بكراً للنظر والدراسة العلميين.

---

(٢) نص ابن تيمية في Das Sendeschreiben Nach Zypern تحقيق THOMAS RAFF بون، ١٩٧١، ص ١١٤.

ثبت المصادر

استقيت نصوص ابن تيمية التي اخترناها في هذا الكتاب من مظانها في الطبعات التالية لمؤلفاته والتي أشرنا إليها باختصار في بداية كل نصّ أثبتناه:

الجواب الباهر في زوّار المقابر، تحقيق سليمان الصنيع وآخرين، القاهرة، المطبعة السلفية، د.ت.

الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ٤ أجزاء في ٣ مجلدات، القاهرة، مطبعة النيل، ١٩٠٥.

درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق محمد رشاد سالم، ١١ جزءاً، بيروت، دار الكنوز الأدبية، د.ت.

رأس الحسين، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٤٩.

الرسالة القبرصية ـ رسالة إلى سرجواس ملك قبرص، نشر قصيّ محب الدين الخطيب، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٧٤.

سؤال في معاوية بن أبي سفيان، تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٧٩.

سؤال في يزيد بن معاوية، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط٣، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦.

السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.

العقيدة الواسطية، تحقيق محب الدين الخطيب، ط:٧، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٧٣.

الفتاوى الكبرى، نشر حسنين محمد مخلوف، ٥ أجزاء، القاهرة، دار الكتب الحديثة، د.ت.

«فتوى في القيام والألقاب»، تحقيق صلاح الدين المنجد في رسائل ونصوص، رقم ٣، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٦٣.

الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق محمد عبد الوهاب قايد، ط:٢، القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٥٨.

القواعد النورانية الفقهية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥١.

القياس في الشرع الإسلامي، لابن تيمية وابن قيم الجوزية، ط:٢، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨.

كتاب الرد على المنطقيين، بمباي، مطبعة شرف الدين الكتبي، ١٩٤٩.

مجموعة الفتاوى، تحقيق عامر الجزّار وأنور الباز، المنصورة، دار الوفاء والرياض، مكتبة العبيكان، ١٩٩٧، ٣٧ جزءاً.

المسائل الماردينية، ط:٢، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٦٤.

مقدمة في أصول التفسير، تحقيق قصيّ محب الدين الخطيب، ط:٣، القاهرة، ١٣٩٧هـ.

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، بيروت، مكتبة خياط، جزءان.

نقض المنطق، تحقيق محمد حمزة وسليمان الصنيع، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥١.

القسم الأول:

الدين الحق



الفصل الأول

الرسالة المحمدية وسوابقها(*)

إذا تبين للخاصة والعامة ممن آمن بمحمد (ص) ومن كفر به أنه كان مصدقاً لما بين يديه من الكتب والأنبياء، مصدقاً للتوراة والإنجيل، شاهداً بأن موسى عليه السلام ومن كان متبعاً له على الحق؛ وأن المسيح عليه السلام ومن اتبعه على الحق، وإن كان يكفر جميع اليهود والنصارى وغيرهم ممن بلغته رسالته ولم يؤمن به، وشهد عليهم بأنه حرفوا كثيراً من معاني التوراة والإنجيل قبل نبوته، وأن أهل الكتاب كلهم مع المسلمين يشهدون أيضاً بأن كثيراً من معاني التوراة والإنجيل حرفها كثير من أهل الكتاب، ولم يجز لأحد من أهل الكتاب أن يحتج بقول محمد (ص) على صحة دينهم الذى شهد محمد (ص) بأنه باطل مبدل منسوخ وأهله من أهل النار كما تقدم بسطه. وإذا قالوا نحن نذكر ذلك لنبين تناقضه حيث صدقها وهي تناقض بعض ما أخبر به، أو لنبين أن ما أخبرت به الأنبياء قبله يناقض خبره فيكون ذلك قدحاً في ما جاء به: أجاب المسلمون عن هذا بعدة طُرق. أحدها أن يقولوا: أما مناقضة بعض خبره لبعض كما يزعمه هؤلاء من أن كتابه يمدح أهل الكتاب مرة ويذمهم أخرى وأنه يصدق الكتب المنزلة تارة ويذمها أخرى، فهذا قد ظهر بطلانه. فإنه إنما مدح من اتبع موسى والمسيح على الدين الذي لم يبدل ولم ينسخ. وأما من اتبع الدين المبدل المنسوخ فقد كفّره، فأما دعواهم مناقضة خبره لخبر غيره، فيقال هو مصدق للأنبياء فيما أخبروا به. فأما ما يدل من ألفاظهم أو غيرها بالترجمة أو فسر بغير مرادهم فلم يصدقه. ويقال أيضاً أن نبوة محمد (ص) ثبتت بمثل ما ثبتت به نبوات الأنبياء قبله وبأعظم من ذلك كما قد

(*) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ٢/٣٦١ - ٣٦٨.

بسط في موضع آخر، وبيّن أن التكذيب بنبوة محمد (ص) مع التصديق بنبوة غيره فمن غاية التناقض والفساد وأنه ما من طريق يعلم بها نبوة غيره، إلا ونبوته تعلم مثل تلك الطريق وبأعظم منها. فلو لم تكن نبوته بطريق نبوتها إلا مثل نبوة غيره وطريق نبواتها لوجب التصديق بنبوته كما وجب التصديق بنبوة غيره، ولكان تكذيبه كتكذيب إبراهيم وموسى وغيرهما من الرسل. فكيف إذا كان ذلك أعظم من وجوه متعددة؟ وحينئذ فالأنبياء كلهم صادقون مصدقون معصومون فيما يخبرون عن الله، لا يجوز أن يثبت في خبرهم عن الله خبر باطل لا عمداً ولا خطأ. فلا يجوز أن يخبر أحدهم بخلاف ما أخبر به غيره، بل ولا يفترقون في الدين الجامع كما قال تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾، وقال تعالى ﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم وإن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون فتقطعوا أمرهم بينهم زبراً كل حزب بما لديهم فرحون﴾. وإنما يقع النسخ في بعض الشرائع كما يقع النسخ في شريعة الرسول الواحد. وحينئذ يُعلم أن كل ما ينقل عن الأنبياء المتقدمين مما يناقض ما علم من أخبار محمد (ص) فهو باطل سواء كان اللفظ نفسه باطلاً لم يقله ذلك النبي، أو قد قال لفظاً وغلط المترجمون له من لغة الى لغة، أو كان اللفظ وترجمته صحيحين لكن وقع الغلط في معرفة مراد ذلك النبي بذلك الكلام. فإن كل ما يحتج به من الألفاظ المنقولة عن الأنبياء أنبياء بني إسرائيل وغيرهم ممن أرسل بغير اللغة العربية لا بد في الاحتجاج بألفاظه من هذه المقدمات أن يعلم اللفظ الذي قاله ويعلم ترجمته ويعلم مراده بذلك اللفظ.

والمسلمون وأهل الكتاب متفقون على وقوع الغلط في تفسير بعض الألفاظ وبيان مراد الأنبياء بها وفي ترجمة بعضها فإنك تجد بالتوراة عدة نسخ مترجمة وبينها فروق يختلف بها المعنى المفهوم، وكذلك في الإنجيل وغيره. فهذا الطريق في الجواب طريق عام لكل من آمن بمحمد (ص) وشهد أنه رسول الله باطناً وظاهراً يخاطب به كل يهودي ونصراني على وجه الأرض. وإن لم يكن عارفاً بما عند أهل الكتاب فإنه لا يقدر أحد من أهل الأرض أن يقيم دليلاً صحيحاً على نبوة موسى وعيسى وبطلان نبوة محمد (ص)، فإن هذا ممتنع لذاته. بل ولا يمكنه أن يقيم دليلاً صحيحاً على نبوة أحدهما إلا وإقامة مثل ذلك الدليل أو أعظم منه على نبوة محمد (ص) أولى. وحينئذ فلا يمكن لأحد من أهل الكتاب أن يحتج بشيء من المنقولات عن الأنبياء المخالفة لما ثبت عن محمد (ص)، سواء أقر بنبوته أو أنكرها، بل إن احتج بشيء مما نقل عن محمد (ص) بين له بطلان احتجاجه به وأنه حجة عليه لا له. وإن احتج بشيء من المنقول عن غيره من الأنبياء عليهم السلام طولب

بتقدير نبوة ذلك النبي مع تكذيب محمد (ص)، وإلا فبتقدير أن ينقل عن اثنين ادعيا النبوة وأتيا بالآيات التي تثبت بها النبوات خبران متناقضان، لا يجوز تصديق هذا وتكذيب ذاك إن لم يتبين ما يدل على صدق هذا وكذب هذا. وكذلك إذا عورض أحدهما بجنس ما يعارض الآخر، وهذا لا يرد على المسلمين إذا ردوا ما يحتج به أهل الكتاب مما ينقلونه عن الأنبياء مخالفاً لخبر محمد (ص). فإن المسلمين لا يطعنون في نبوّة أحد من الأنبياء المعروفين وإنما يطعنون في أنهم أخبروا بما يخالف خبر محمد (ص)، فإن ذلك لا يثبت، أي لم يثبت اللفظ والترجمة وتفسير اللفظ.

وهذه المقدمات تمتنع أن تقوم على شيء يخالف خبر محمد (ص) لا جملة ولا تفصيلاً. فأهل الكتاب يطالبون فيما يعارضون به بثلاث مقدمات. أحدها تقدير أن أولئك صادقون ومحمد (ص) كاذب، والثاني ثبوت ما أتوا به لفظاً، والثالث معرفة المراد باللفظ ترجمة وتفسيراً. وإن قال الكتابيّ للمسلم أنت توافقني على نبوة هؤلاء المتقدمين، أجابه المسلم بوجوه. منها أن يقول إني لم أوافقك على نبوة واحد منهم مع التكذيب بمحمد (ص) بل دين المسلمين كلهم أنه من آمن ببعض الأنبياء وكفر ببعض فهو كافر، فكيف بمن كفر بمن هو عند المسلمين أفضل الأنبياء وخاتمهم. بل قد يقول له أكثر المسلمين نحن لم نعلم نبوة أولئك إلا بإخبار محمد أنهم أنبياء، فلو قدحنا في الأصل الذي قد علمنا به نبوتهم لزم القدح في نبوّتهم، والفرع إذا قدح في أصله دل على فساده في نفسه، سواء قدر أصله صحيحاً أو فاسداً. فإنه إن كان أصله فاسداً فسد هو، وإن كان أصله صحيحاً وهو يناقضه بطل هو، فهو إذا ناقض أصله باطل على كل تقدير. وكذلك إذا قال له الكتابي: قد اتفقنا على تصديق موسى والتوراة أو المسيح والإنجيل. قال له المسلم إنما وافقتك على تصديق موسى وعيسى اللذين بشرا بمحمد (ص) كما أخبرنا به محمد (ص) عن الله حيث قال الله تعالى ﴿ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر﴾، الآية. وقال تعالى ﴿وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾، إلى أمثال ذلك. فأما الإيمان بموسى الذي ذكر أن شريعته مؤبدة لا ينسخ منها شيء أو بمسيح ادعى أنه الله أو أن الله اتحد به أو حل فيه ونحو ذلك مما يدعيه أهل الكتاب في الرسولين والكتابين ويخالفهم فيه المسلمون، فهذا من موارد النزاع لا من مواقع الإجماع. فليس لأحد من أهل الكتاب أن يحتج على أحد من المسلمين بموافقته له على ذلك. ومن تمام ذلك أن يقول المسلم: نعم أنا أقر بنبوة موسى

والمسيح وأن التوراة والإنجيل كلام الله، لكن يمتنع عقلاً الإقرار بنبوة واحد من هؤلاء دون نبوة محمد (ص). فإن البراهين والآيات والأدلة الدالة على صدق موسى والمسيح تدل على نبوة محمد (ص) بطريق الأولى. فلو انتقضت تلك الأدلة لزم فسادها، وإن كانت حقاً لزم تصديقهم كلهم. فلزم إما أن أصدقهم كلهم وإما أن أكذبهم كلهم. ولهذا كان من آمن ببعض وكذب ببعض كافراً.

ومن الأجوبة للمسلمين أن يقولوا نحن نصدق الأنبياء المتقدمين في كل ما أخبروا به لكن من نقل عنهم أنهم أخبروا بما يناقض خبر محمد (ص) فلا بد له من مقدمتين: ثبوت ذلك اللفظ عن الأنبياء والعلم بمعناه الذي يعلم أنه مناقض للمعنى الذي علم أن محمد (ص) عناه، ثم العلم باللفظ يحتاج مع الخطاب بغير ألسن الأنبياء العربية سواء كانت عربية أو رومية أو سريانية أو قبطية إلى أن يعرف أن هذا اللفظ الذي ترجم به لفظه مطابق للفظه. ويمتنع ثبوت المقدمتين لأن في ثبوتهما تناقض الأدلة العلمية والأدلة العلمية لا تتناقض. الطريق الثاني أن يقول المسلمون: ما تذكرونه من المنقول عن الأنبياء مناقضة لما أخبر به محمد (ص) أمور لم تعلم صحتها ولا يجوز اعتقاد ثبوتها والجزم بها، ولو لم يعلم أن محمداً (ص) وسلم أخبر بخلافها، فكيف إذا علم أنه أخبر بخلافها، وذلك أن العلم بثبوتها مبني على مقدمات. أحدها العلم بنبوتهم وهذا ممتنع مع تكذيب محمد (ص). والثاني أنهم قالوا هذه الألفاظ وهذا يحتاج إلى إثبات تواتر هذه الألفاظ عن الأنبياء ولو لم يثبت أنها تواترت عنهم. والثالثة أن معناها هو المعنى المناقض لخبر محمد (ص) ولم يعلم ذلك. وكل واحدة من هذه المقدمات يمنع العلم بثبوت هذه المعاني المناقضة لخبر محمد (ص)، فكيف إذا اجتمعت وهي تمنع العلم بصحتها؟ الطريق الثالث طريق من يتبين أن ألفاظ هذه الكتب لم تتواتر، ويثبتون ذلك بانقطاع تواتر التوراة وبسط الأمر لما خرب بيت المقدس، وانقطاع تواتر الإنجيل في أول الأمر. الطريق الرابع طريق من يبين أن بعض ألفاظ الكتب حرفت ويقيم الأدلة الشرعية والعقلية على تبديل بعض ألفاظها. الطريق الخامس أن يبين أن الألفاظ التي بأيديهم لا تناقض ما أخبر به محمد (ص)، بل تدل على صدق محمد (ص)، ويتكلم على تفسير تلك الألفاظ بأعيانها وهذه الطرق يسلكها من لا ينازع في ثبوت الألفاظ من المسلمين. وأما الجمهور الذين يقولون بتبديل هذه الألفاظ فيسلكون هذه الطرق ويسلكون أيضاً بيان عدم تواتر الألفاظ بل بيان التبديل في ألفاظها.

نسخ الشرائع(*)

ليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه: وهذه لام الأمر وهو أمر من الله، أنزله على لسان محمد، وأمر من مات قبل هذا الخطاب ممتنع وانما يكون الأمر أمراً بمن آمن به من بعد خطاب الله لعباده بالأمر، فعلم أنه أمر لمن كان موجوداً حينئذ أن يحكموا بما أنزل الله في الإنجيل والله أنزل في الإنجيل الأمر باتباع محمد (ص) كما أمر به في التوراة، فليحكموا بما أنزل الله في الإنجيل مما لم ينسخه محمد (ص)، كما أمر أهل التوراة أن يحكموا بما أنزله مما لم ينسخه المسيح. وما نسخه فقد أمروا فيها باتباع المسيح، وقد أمروا في الإنجيل باتباع محمد (ص) لمن حكم من أهل الكتاب بعد مبعث محمد (ص) بما أنزل الله في التوراة والإنجيل لم يحكم بما يخالف حكم محمد (ص)، إذ كانوا مأمورين في التوراة والإنجيل باتباع محمد (ص) كما قال تعالى ﴿ثم أنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من التوارة ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق﴾. فجعل القرآن مهيمناً، والمهيمن الشاهد الحاكم المؤتمن، فهو يحكم بما فيها مما لم ينسخه الله ويشهد بتصديق ما فيها مما لم يبدل. ولهذا قال (ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا). وقد ثبت في الصحاح والسنن والمسانيد هذا، ففي الصحيحين عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أنه قال: إن اليهود جاؤوا إلى رسول الله (ص)، فذكروا له أن امرأة منهم ورجلاً زنيا فقال لهم رسول الله (ص): ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟ قالوا نفضحهم ويجلدون. فقال عبد الله بن سلام: كذبتم، إن فيها الرجم: فأتوا بالتوراة فنشروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها. فقال له عبد الله: ارفع يدك فرفع يده فإذا فيها آية

(*) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ٣٨٤/٢ - ٣٨٥ - ٣٩٠ - ٣٩٢.

الرجم. فقالوا صدق يا محمد، فأمر بهما النبي (ص) فرجما. وكذلك موسى عليه السلام كان مأموراً بالسبت محرماً عليه ما حرمه الله في التوراة، وهو متبع ما أنزله الله عز وجل والمسيح (ص)، أحل بعض ما حرمه الله في التوراة، وهو متبع ما أنزل الله عزّ وجلّ. فليس في أمر أهل القرآن أن يحكموا بما أنزل الله أمر بما نسخ بل إذا كان ناسخ ومنسوخ فالذي أنزل الله هو الحكم بالناسخ دون المنسوخ. فمن حكم بالمنسوخ فقد حكم بغير ما أنزل الله. ومما يوضح هذا قوله تعالى ﴿قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً فلا تأس على القوم الكافرين﴾. فإن هذا يتبين أن هذا أمر لمحمد (ص) أن يقول لأهل الكتاب الذي بعث اليهم إنهم ليسوا على شيء حتى يقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم. فدل ذلك على أنهم عندهم ما يعلم أنه منزل من الله وأنهم مأمورون بإقامته، إذ كان ذلك مما قرره محمد (ص) ولم ينسخه. ومعلوم أن كل ما أمر الله به على لسان نبي ولم ينسخه النبي الثاني بل أقرّه، كان الله أمر به على لسان نبي بعد نبي، ولم يكن في بعثة الثاني ما يسقط وجوب اتباع ما أمر به النبي الأول وقرره النبي الثاني. ولا يجوز أن يقال إن الله ينسخ بالكتاب الثاني جميع ما شرعه بالكتاب الأول، وإنما المنسوخ قليل بالنسبة إلى ما اتفقت عليه الكتب والشرائع.

وأيضاً ففي التوراة والإنجيل ما دل على نبوة محمد (ص). فإذا حكم أهل التوراة والإنجيل بما أنزل الله فيهما، حكموا بما أوجب عليهم اتباع محمد (ص). وهذا يدل على أن في التوراة والإنجيل ما يعلمون أن الله أنزله إذ لا يؤمرون أن يحكموا بما أنزل الله ولا يعلمون ما أنزل الله. والحكم إنما يكون في الأمر والنهي. والعلم ببعض معاني الكتب لا ينافي عدم العلم ببعضها، وهذا متفق عليه في المعاني. فإن المسلمين واليهود والنصارى متفقون على أن في الكتب الإلٰهية الأمر بعبادة الله وحده لا شريك له، وأنه أرسل إلى الخلق رسلاً من البشر، وإنه أوجب العدل وحرم الظلم والفواحش والشرك، وأمثال ذلك من الشرائع الكلية، وأن فيها الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب. بل هم متفقون على الإيمان باليوم الآخر وقد تنازعوا في بعض معانيها واختلفوا في تفسير ذلك كما اختلفت اليهود والنصارى في المسيح المبشرة به النبوات، هل هو المسيح بن مريم عليه السلام أو مسيح آخر ينتظر. والمسلمون يعلمون أن الصواب في هذا مع النصارى، لكن لا يوافقونهم على ما أحدثوا فيه من الإفك والشرك.

وكذلك يقال إذا بدل قليل من ألفاظها الخبرية لم يمنع ذلك أن يكون أكثر ألفاظها لم يبدل، لا سيما إذا كان في نفس الكتاب ما يدل على المبدل. وقد يقال إن ما بدل من

ألفاظ التوراة والإنجيل ففي نفس التوراة والإنجيل ما يدل على تبديله، فبهذا يحصل الجواب عن شبهة من يقول إنه لم يبدل شيء من ألفاظها. فإنهم يقولون إذا كان التبديل قد وقع في ألفاظ التوراة والإنجيل قبل مبعث محمد (ص) لم يعلم الحق من الباطل، فسقط الاحتجاج بهما ووجوب العمل بهما على أهل الكتاب. فلا يذمون حينئذ على ترك اتباعهما. والقرآن قد ذمهم على ترك الحكم بما فيهما واستشهد بهما في مواضع. وجواب ذلك أنّ ما وقع من التبديل قليل والأكثر لم يبدل والذي لم يبدل فيه ألفاظ صريحة بينة بالمقصود تبين غلط ما خالفها ولها شواهد ونظائر متعددة يصدق بعضها بعضاً، بخلاف المبدل فإنه ألفاظ قليلة وسائر نصوص الكتب يناقضها. وصار هذا بمنزلة كتب الحديث المنقولة عن النبي (ص) فإنه إذا وقع في سنن أبي داود والترمذي أو غيرهما أحاديث قليلة ضعيفة، كان في الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي (ص) ما يبين ضعف تلك، بل وكذلك صحيح مسلم فيه ألفاظ قليلة غلط. وفي نفس الأحاديث الصحيحة مع القرآن ما يبين غلطها، مثل ما روي أن الله خلق التربة يوم السبت وجعل خلق المخلوقات في الأيام السبعة. فقد بيّن أئمة الحديث كيحيى بن معين وعبد الرحمٰن بن مهدى والبخاري وغيرهم أنّ هذا الحديث غلط، وأنه ليس في كلام النبي (ص)، بل صرح البخاري في تاريخه الكبير أنه من كلام كعب الأحبار. والقرآن يدل على غلط هذا، ويبين أن الخلق في ستة أيام، وثبت في الصحيح أن آخر الخلق كان يوم الجمعة، فيكون أول الخلق يوم الأحد.



الفصل الثالث

حقيقة المسيحية في الإسلام(*)

إن الناس كانوا بعد آدم عليه السلام وقبل نوح عليه السلام على التوحيد والإخلاص، كما كان عليه أبوهم آدم أبو البشر عليه السلام، حتى ابتدعوا الشرك وعبادة الأوثان بدعة من تلقاء أنفسهم، لم ينزل الله بها كتاباً، ولا أرسل بها رسولاً، بشبهات زينها الشيطان من جهة المقاييس الفاسدة، والفلسفة الحائدة: قوم منهم زعموا أن التماثيل طلاسم الكواكب السماوية، والدرجات الفلكية، والأرواح العلوية، وقوم اتخذوها على صورة من كان فيهم من الأنبياء والصالحين، وقوم جعلوها لأجل الأرواح السفلية من الجن والشياطين، وقوم على مذاهب أخر.

وأكثرهم لرؤسائهم مقلدون، وعن سبيل الهدى ناكبون، فابتعث الله نبيه نوحاً عليه السلام يدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وينهاهم عن عبادة ما سواه وإن زعموا أنهم يعبدونهم ليتقربوا بهم إلى الله زُلفى ويتخذوهم شفعاء! فمكث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً؛ فلما أعلمه الله أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن، دعا عليهم، فأغرق الله تعالى أهل الأرض بدعوته، وجاءت الرسل بعده تترى إلى أن عم الأرض دين الصابئة والمشركين، لما كان النماردة والفراعنة ملوك الأرض شرقاً وغرباً. فبعث الله تعالى إمام الحنفاء وأساس الملة الخالصة والكلمة الباقية إبراهيم خليل الرحمن، فدعا الخلق من الشرك إلى الإخلاص ونهاهم عن عبادة الكواكب والأصنام، وقال: ﴿وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾ وقال لقومه: ﴿أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون. فإنهم عدوٌ لي إلا ربَّ العالمين. الذي خلقني فهو يهدين. والذي

(*) رسالة إلى سرجواس ملك قبرص، ٨ - ٢٣.

هو يطعمني ويسقين. وإذا مرضت فهو يشفين والذي يميتني ثم يُحيين والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يومَ الدين﴾.

وقال إبراهيم عليه السلام ومن معه لقومهم: ﴿إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله، كفرنا بكم، وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده﴾. فجعل الله الأنبياء والمرسلين من أهل بيته، وجعل لكل منهم خصائص ورفع بعضهم فوق بعض درجات، وآتى كلاً منهم من الآيات ما آمن على مثله البشر.

فجعل لموسى العصا حية حتى ابتلعت ما صنعت السحرة الفلاسفة من الحبال والعصي، وكانت شيئاً كثيراً، وفلق له البحر حتى صار يابساً، والماء واقفاً حاجزاً بين اثني عشر طريقاً على عدد الأسباط، وأرسل معه القمل والضفادع والدم، وظلل عليه وعلى قومه الغمام الأبيض يسير معهم، وأنزل عليهم صبيحة كل يوم المنّ والسلوى، وإذا عطشوا ضرب موسى بعصاه الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً. وبعث بعده أنبياء من بني إسرائيل منهم من أحيا اللهُ على يده الموتى، ومنهم من شفى اللهُ على يده المرضى، ومنهم من أطلعه على ما شاء من غيبه، ومنهم من سخّر له المخلوقات، ومنهم من بعثه بأنواع المعجزات.

وهذا مما اتفق عليه جميع أهل الملل وفي الكتب التي بأيدي اليهود والنصارى والنبوات التي عندهم وأخبار الأنبياء عليهم السلام، مثل شعياء وأرمياء ودانيال وحبقوق وداود وسليمان وغيرهم، وكتاب سِفر الملوك وغيره من الكتب ما فيه معتبر.

وكانت بنو إسرائيل أمة قاسية عاصية، تارة يعبدون الأصنام والأوثان، وتارة يعبدون الله، وتارة يقتلون النبيين بغير الحق، وتارة يستحلون محارم الله بأدنى الحيل. فلعنوا أولاً على لسان داود، وكان من خراب بيت المقدس ما هو معروف عند أهل الملل كلهم. ثم بعث الله المسيح بن مريم رسولاً قد خلت من قبله الرسل وجعله وأمه آية للناس، حيث خلقه من غير أب إظهاراً لكمال قدرته وشمول كلمته، حيث قسم النوع الإنساني أقساماً أربعة، فجعل آدم من غير ذكر ولا أنثى، وخلق زوجه حواء من ذكر بلا أنثى، وخلق المسيح بن مريم من أنثى بلا ذكر، وخلق سائرهم من الزوجين الذكر والأنثى. وآتى عبده المسيح من الآيات البينات ما جرت به سنته فأحيا الموتى، وأبرأ الأكمه والأبرص، وأنبأ الناس بما يأكلون وما يدخرون في بيوتهم، ودعا إلى الله وإلى عبادته متبعاً سنة إخوانه المرسلين، مصدقاً لمن قبله ومبشراً بمن يأتي بعده.

وكان بنو إسرائيل قد عتوا وتمردوا، وكان غالب أمره اللين والرحمة والعفو والصفح، وجعل في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة، وجعل منهم قسيسين ورهباناً، فتفرق الناس في المسيح عليه السلام ومن اتبعه من الحواريين ثلاثة أحزاب: قوم كذبوه وكفروا به وزعموا

أنه ابن بغي، ورموا أمه بالفِرْية ونسبوه إلى يوسف النجار، وزعموا أن شريعة التوراة لم ينسخ منها شيء وأن الله لم ينسخ ما شرعه بعد ما فعلوه بالأنبياء، وما كان عليهم من الآصار في النجاسات والمطاعم. وقوم غلوا فيه وزعموا أنه الله وابن الله وأن اللاهوت تدرع الناسوت وأن رب العالمين نزل وأنزل ابنه ليصلب ويقتل فداء لخطيئة آدم عليه السلام. وجعلوا الإله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد قد ولد واتخذ ولداً، وأنه إله حي عليم قدير جوهر واحد ثلاثة أقانيم، وأن الواحد منها أقنوم الكلمة، وهي العلم، هي تدرعت الناسوت البشرى، مع العلم بأن أحدهما لا يمكن انفصاله عن الآخرين إلا إذا جعلوه ثلاثة إلهات متباينة، وذلك ما لا يقولونه. وتفرقوا في التثليث والاتحاد تفرقاً، وتشتتوا تشتتاً لا يقر به عاقل ولم يجئ به نقل إلا كلمات متشابهات في الإنجيل وما قبله من الكتب كلها تنطق بعبودية المسيح وعبادته لله وحده ودعائه وتضرعه.

ولما كان أصل الدين هو الإيمان بالله ورسوله كما قال خاتم النبيين والمرسلين: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، وقال: «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم فإنما أنا عبد فقولوا عبد الله ورسوله»، كان أمر الدين توحيد الله والإقرار برسله. ولهذا كان الصابئون والمشركون كالبراهمة ونحوهم من منكري النبوات مشركين بالله في إقرارهم وعبادتهم وفاسدي الاعتقاد في رسله.

فأرباب التثليث في الوحدانية والاتحاد في الرسالة قد دخل في أصل دينهم من الفساد ما هو بيّن بفطرة الله التي فطر الناس عليها وبكتب الله التي أنزلها. ولهذا كان عامة رؤسائهم من القسيسين والرهبان وما يدخل فيهم من البطارقة والمطارنة والأساقفة، إذا صار الرجل منهم فاضلاً مميزاً، فإنه ينحلّ عن دينه ويصير منافقاً للملوك أهل دينه وعامتهم، رضي بالرياسة عليهم وبما يناله من الحظوظ كالذي كان لبيت المقدس الذي يقال له ابن البورى، والذي كان بدمشق الذي يقال له ابن القف، والذي بقسطنطينية وهو البابا عندهم. وخلق كثير من كبار البابوات والمطارنة والأساقفة لما خاطبهم قوم من الفضلاء أقروا لهم بأنهم ليسوا على عقيدة النصارى وإنما بقاؤهم على ما هم عليه لأجل العادة والرياسة، كبقاء الملوك والأغنياء على ملكهم وغناهم. ولهذا تجد غالب فضلائهم إنما همة أحدهم نوع من العلم الرياضي كالمنطق والهيئة والحساب والنجوم، أو الطبيعي كالطب ومعرفة الأركان، أو التكلم في الإلهي على طريقة الصابئة الفلاسفة الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل عليه السلام. قد رموا دين المسيح والرسل الذين قبله وبعده وراء ظهورهم وحفظوا رسوم الدين لأجل الملوك والعامة.

وأما الرهبان فأحدثوا من أنواع المكر والحيل بالعامة ما يظهر لكل عاقل، حتى صنّف الفضلاء في حيل الرهبان كتباً مثل النار التي كانت تصنع بقمامة، يدهنون خيطاً دقيقاً بسندروس ويلقون النار عليه بسرعة فتنزل فيعتقد الجهال أنها نزلت من السماء، ويأخذونها إلى البحر وهي صنعة ذلك الراهب، يراه الناس عياناً وقد اعترف هو وغيره أنهم يصنعونها.

وقد اتفق أهل الحق من جميع الطوائف على أنه لا تجوز عبادة الله تعالى بشيء ليس له حقيقة. وقد يظن المنافقون أن ما ينقل عن المسيح وغيره من المعجزات من جنس النار المصنوعة. وكذلك حيلهم في تعليق الصليب وفي بكاء التماثيل التي يصوورنها على صورة المسيح وأمه وغيرهما ونحو ذلك. كل ذلك يعلم كل عاقل أنه إفك مفترى، وأن جميع أنبياء الله وصالحي عباده بريئون من كل زور وباطل وإفك كبراءتهم من سحر سحرة فرعون.

ثم إن هؤلاء عمدوا إلى الشريعة التي يعبدون الله بها، فناقضوا الأولين من اليهود فيها، مع أنهم يأمرون بالتمسك بالتوراة إلا ما نسخه المسيح. قصر هؤلاء في الأنبياء حتى قتلوهم، وغلا هؤلاء فيهم حتى عبدوهم وعبدوا تماثيلهم، وقال أولئك إن الله لا يصلح له أن يغير ما أمر به فينسخه لا في وقت آخر ولا على لسان نبي آخر. وقال هؤلاء: بل الأحبار والقسيسون يغيرون ما شاءوا ويحرّمون ما رأوا، ومن أذنب ذنباً وضعوا عليه ما رأوا من العبادات وغفروا له. ومنهم من يزعم أنه ينفخ في المرأة من روح القدس، فيجعل البخور قرباناً. وقال أولئك: حرم علينا أشياء كثيرة. وقال هؤلاء: ما بين البقة والفيل حلال، كل ما شئت ودع ما شئت. وقال أولئك: النجاسات مغلظة، حتى إن الحائض لا يقعد معها ولا يؤكل معها. وهؤلاء يقولون ما عليك شيء نجس ولا يأمرون بختان ولا غسل من جنابة ولا إزالة نجاسة، مع أن المسيح والحواريين كانوا على شريعة التوراة. ثم إن الصلاة إلى المشرق لم يأمر بها المسيح ولا الحواريون، وإنما ابتدعها قسطنطين أو غيره. وكذلك الصليب إنما ابتدعه قسطنطين برأيه وبمنام زعم أنه رآه. وأما المسيح والحواريون فلم يأمروا بشيء من ذلك.

والدين الذي يتقرب العباد به إلى الله لا بد أن يكون الله أمر به وشرعه على ألسنة رسله وأنبيائه، وإلا فالبدع كلها ضلالة، وما عبدة الأوثان إلا بالبدع، وكذلك إدخال الألحان في الصلوات، لم يأمر بها المسيح ولا الحواريون.

وبالجملة: فعامة أنواع العبادات والأعياد التي هم عليها لم ينزل بها الله كتاباً ولا بعث بها رسولاً، لكن فيهم رأفة ورحمة، وهذا من دين الله بخلاف الأولين، فإن فيهم قسوة ومقتاً

وهذا مما حرمه الله تعالى، لكن الأولين لهم تمييز وعقل مع العناد والكبر، والآخرين فيهم ظلال عن الحق وجهل بطريق الله.

ثم إن هاتين الأمتين تفرقتا أحزاباً كثيرة في أصل دينهم واعتقادهم في معبودهم ورسولهم: هذا يقول إن جوهر اللاهوت والناسوت صارا جوهراً واحداً وطبيعة واحدة وأقنوماً واحداً وهم اليعقوبية، وهذا يقول بل هما جوهران وطبيعتان وأقنومان وهم النسطورية، وهذا يقول بالاتحاد من وجه دون وجه وهم الملكانية.

وقد آمنت جماعات من علماء أهل الكتاب قديماً وحديثاً، وهاجروا إلى الله ورسوله، وصنفوا في كتب الله من دلالات نبوة النبي خاتم المرسلين، وما في التوراة والزبور والإنجيل من مواضع لم يدبروها، وكذلك الحواريون. فلما اختلف الأحزاب من بينهم هدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، فبعث النبي الذي بشر به المسيح ومَن قبله من الأنبياء، داعياً إلى ملة إبراهيم ودين المرسلين قبله وبعده، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، وإخلاص الدين كله لله، وطهر الأرض من عبادة الأوثان، ونزه الدين عن الشرك دقّه وجله، بعدما كانت الأصنام تُعبد في أرض الشام وغيرها في دولة بنى إسرائيل ودولة الذين قالوا انا نصارى، وأمر بالإيمان بجميع كتب الله المنزلة كالتوراة والإنجيل والزبور والفرقان وبجميع أنبياء الله من آدم إلى محمد.

وأمر الله ذلك الرسول بدعوة الخلق إلى توحيده بالعدل، فقال تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم: ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾. وقال تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾ وقال تعالى: ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله، ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون، ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً، أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾.

وأمره أن تكون صلاته وحجه إلى بيت الله الحرام الذي بناه خليله إبراهيم أبو الأنبياء، وإمام الحنفاء، وجعل أمته وسطاً، فلم يغلوا في الأنبياء كغلو من عدلهم بالله، وجعل فيهم شيئاً من الإلهية وعبدهم وجعلهم شفعاء، ولم يجفوا جفاء من آذاهم واستخف بحرماتهم وأعرض عن طاعتهم، بل عزروا الأنبياء أي عظموهم ونصروهم وآمنوا بما جاءوا به وأطاعوهم واتبعوهم وائتموا بهم وأحبوهم وأجلوهم، ولم يعبدوا إلا الله، فلم يتكلوا إلا عليه، ولم يستعينوا إلا به مخلصين له الدين حنفاء.

وكذلك في الشرائع قالوا: ما أمرنا الله به أطعناه وما نهانا عنه انتهينا، وإذا نهانا عما كان أحله كما نهى بني إسرائيل عما كان أباحه ليعقوب، أو أباح لنا ما كان حراماً، كما أباح المسيح بعض الذي حرم الله على بني إسرائيل سمعنا وأطعنا. وأما غير رسل الله وأنبيائه فليس لهم أن يبدلوا دين الله، ولا يبتدعوا في الدين ما لم يأذن به الله. والرسل إنما قالوا تبليغاً عن الله، فإنه سبحانه له الخلق والأمر، فكما لا يخلق غيره لا يأمر غيره ﴿إن الحكم إلا لله، أمر ألا تعبدوا إلا إياه، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.

وتوسطت هذه الأمة في الطهارة والنجاسة، وفي الحلال والحرام، وفي الأخلاق، ولم يجردوا الشدة كما فعله الأولون، ولم يجردوا الرأفة كما فعله الآخرون. بل عاملوا أعداء الله بالشدة، وعاملوا أولياء الله بالرأفة والرحمة، وقالوا في المسيح ما قاله سبحانه وتعالى وما قاله المسيح والحواريون، لا ما ابتدعه الغالبون والجافون. وقد أخبر الحواريون عن خاتم المرسلين أنه يبعث من أرض اليمن وأنه يبعث بقضيب الأدب وهو السيف. وأخبر المسيح أنه يجيء بالبينات والتأويل، وأن المسيح جاء بالأمثال، وهذا باب يطول شرحه.

وإنما نبه الداعي لعظيم ملته وأهله، لما بلغني ما عنده من الديانة والفضل ومحبة العلم وطلب المذاكرة، ورأيت الشيخ أبا العباس المقدسي شاكراً من الملك من رفقه ولطفه وإقباله عليه وشاكراً من القسيسين ونحوهم.

ونحن قوم نحب الخير لكل أحد، ونحب أن يجمع الله لكم خير الدنيا والآخرة. فإن أعظم ما عبد الله به نصيحة خلقه، وبذلك بعث الله الأنبياء والمرسلين، ولا نصيحة أعظم من النصيحة فيما بين العبد وبين ربه، فإنه لا بد للعبد من لقاء الله، ولا بد أن الله يحاسب عبده كما قال تعالى: ﴿فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين﴾.

وأما الدنيا فأمرها حقير، كبيرها صغير، وغاية أمرها يعود للرياسة والمال: وغاية ذي الرياسة أن يكون كفرعون الذي أغرقه الله في أليم انتقاماً منه، وغاية ذي المال أن يكون كقارون الذي خسف الله به الأرض، فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة لما آذى نبي الله موسى.

وهذه وصايا المسيح ومن قبله ومن بعده من المرسلين كلها تأمر بعبادة الله، والتجرد للدار الآخرة، والإعراض عن زهرة الحياة الدنيا. ولما كان أمر الدنيا خسيساً رأيت أن أعظم ما يهدى لعظيم قومه المفاتحة في العالم والدين بالمذاكرة فيما يقرب إلى الله، والكلام في الفروع مبني على الأصول، وأنتم تعلمون أن دين الله لا يكون بهوى النفس ولا بعادات الآباء وأهل المدنية، وإنما ينظر العاقل فيما جاءت به الرسل وفيما اتفق الناس عليه وما اختلفوا فيه ويعامل الله تعالى بينه وبين الله تعالى بالاعتقاد الصحيح والعمل الصالح.

القسم الثاني:

العمـــل

الجزء الأول:

القرآن والسيف

١

خليفة الله وظلّه في الأرض(*)

(فَصْـــل)

في «الخلافة والسلطان» وكيفية كونه ظل الله في الأرض. قال الله تعالى: ﴿وإذْ قَال رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إنِّي جَاعِلٌ في الأرْضِ خَلِيفَةً﴾، وقال الله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إنا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

وقوله: ﴿انّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، يعم آدم وبنيه، لكن الاسم متناول لآدم عيناً؛ كقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ في أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾، وقوله: ﴿خلق الإنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخارِ. وخَلَقَ الجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِن نَّارٍ﴾، وقوله ﴿وَبَدأَ خَلْقَ الإنسَانِ مِن طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلالَةٍ مِن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾، ﴿انا جعلناه نطفة في قرارٍ مكينٍ﴾ إلى أمثال ذلك.

و«الخليفة» هو من كان خلفاً عن غيره. فعليه بمعنى فاعلة. كان النبي (ص) إذا سافر يقول: «اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل»، وقال (ص): «من جهز غازياً فقد غزا، ومن خلفه في أهله بخير فقد غزا»، وقال: «أو كلما خرجنا في الغزو خلف أحدهم وله نبيب كنبيب التيس يمنح إحداهن اللبنة من اللبن، لئن أظفرني الله بأحد منهم لإجعلنه نكالاً»، وفي القرآن: ﴿سَيَقُولُ [لَكَ] الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الأَعْرَابِ﴾، وقوله: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللَّهِ﴾.

والمراد بالخليفة: أنه خلف من كان قبله من الخلق. والخلف فيه مناسبة، كما كان أبو بكر الصديق، خليفة رسول الله (ص)، لأنه خلفه على أمته بعد موته، وكما كان النبي (ص)

(*) مجموعة الفتاوى، ٢٧/٣٥ - ٣٠.

إذا سافر لحج أو عمرة أو غزوة يستخلف على المدينة من يكون خليفة له مدة معينة، فيستخلف تارة ابن أم مكتوم، وتارة غيره، واستخلف علي بن أبي طالب في غزوة تبوك. وتسمى الأمكنة التي يستخلف فيها الإمام مخاليف مثل مخاليف اليمن، ومخاليف أرض الحجاز، ومنه الحديث: «حيث خرج من مخلاف إلى مخلاف»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾ - إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ﴾، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾ الآية.

وقد ظن بعض القائلين الغالطين ـ كابن عربي ـ أن «الخليفة» هو الخليفة عن الله، مثل نائب الله، وزعموا أن هذا بمعنى أن يكون الإنسان مستخلفاً، وربما فسروا «تعليم آدم الأسماء» وقد أخذوا من الفلاسفة قولهم: الإنسان هو العالم الصغير، وهذا قريب، وضموا إليه أن الله هو العالم الكبير، بناء على أصلهم الكفري في وحدة الوجود، وأن الله هو عين وجود المخلوقات، فالإنسان من بين المظاهر هو الخليفة الجامع للأسماء والصفات، ويتفرع على هذا ما يصيرون إليه من دعوى الربوبية والألوهية المخرجة لهم إلى الفرعونية والقرمطية والباطنية. وربما جعلوا الرسالة مرتبة من المراتب، وأنهم أعظم منها فيقرون بالربوبية، والوحدانية والألوهية، وبالرسالة، ويصيرون في الفرعونية، هذا إيمانهم. أو يخرجون في أعمالهم أن يصيروا (سدى) لا أمر عليهم ولا نهي، ولا إيجاب ولا تحريم.

والله لا يجوز له خليفة؛ ولهذا لما قالوا لأبي بكر: يا خليفة الله! قال: لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله (ص)، حسبي ذلك. بل هو ـ سبحانه ـ يكون خليفة لغيره، قال النبي (ص): «اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم اصحبنا في سفرنا، واخلفنا في أهلنا»؛ وذلك لأن الله حي، شهيد، مهيمن، قيوم، رقيب، حفيظ، غني عن العالمين، ليس له شريك، ولا ظهير، ولا يشفع أحد عنده إلا بإذنه. والخليفة إنما يكون عند عدم المستخلف بموت أو غيبة، ويكون لحاجة المستخلف إلى الاستخلاف.

وسمي «خليفة» لأنه عن الغزو، وهو قائم خلفه، وكل هذه المعاني منتفية في حق الله تعالى، وهو منزه عنها؛ لأنه حي قيوم شهيد، لا يموت ولا يغيب، وهو غني يَرزُق ولا يُرزَق، يرزق عباده، وينصرهم، ويهديهم، ويعافيهم، بما خلقه من الأسباب التي هي من خلقه، والتي هي مفتقرة إليه كافتقار المسببات إلى أسبابها. فالله هو الغني الحميد، له ما في

السموات وما في الأرض وما بينهما، ولا يجوز أن يكون أحد خلفاً له، ولا يقوم مقامه؛ لأنه لا سمي له، ولا كفء له. فمن جعل له خليفة فهو مشرك به.

وأما الحديث النبوي: «السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل ضعيف وملهوف»، وهذا صحيح، فإن الظل مفتقر إلى آوٍ، وهو رفيق له مطابق له نوعاً من المطابقة، والآوي إلى الظل المكتنف بالمظل، صاحب الظل، فالسلطان عبد الله، مخلوق مفتقر إليه، لا يستغني عنه طرفة عين، وفيه من القدرة والسلطان والحفظ والنصرة وغير ذلك من معاني السؤدد والصمدية التي بها قوام الخلق، ما يشبه أن يكون ظل الله في الأرض. وهو أقوى الأسباب التي بها يصلح أمور خلقه وعباده، فإذا صلح ذو السلطان صلحت أمور الناس، وإذا فسد فسدت بحسب فساده؛ ولا تفسد من كل وجه، بل لا بد من مصالح، إذ هو ظل الله، لكن الظل تارة يكون كاملاً مانعاً من جميع الأذى وتارة لا يمنع إلى بعض الأذى، وأما إذا عدم الظل فسد الأمر، كعدم سر الربوبية التي بها قيام الإنسانية. والله تعالى أعلم.



٢

الملك والخلافة(*)

وقال ـ قدس الله روحه ـ:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً.

قاعدة

قال النبي (ص): «خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله ملكه ـ أو الملك ـ من يشاء». بلفظ أبي داود من رواية عبد الوارث والعوام: «تكون الخلافة ثلاثين عاماً، ثم يكون الملك»، «تكون الخلافة ثلاثين سنة، ثم تصير ملكاً» وهو حديث مشهور رواه أهل السنن؛ كأبي داود، وغيره، واعتمد عليه الإمام أحمد وغيره في تقرير خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة، وثبته أحمد، واستدل به على من توقف في خلافة على من أجل افتراق الناس عليه. حتى قال أحمد: من لم يربع بعلي في الخلافة هو أضل من حمار أهله، ونهى عن مناكحته، وهو متفق عليه بين الفقهاء وعلماء السنة وأهل المعرفة، والتصرف، وهو مذهب العامة.

وإنما يخالفهم في ذلك بعض أهل الأهواء، من أهل الكلام، ونحوهم، كالرافضة الطاعنين في خلافة الثلاثة، أو الخوارج الطاعنين في خلافة الصهرين المنافيين عثمان وعلي، أو بعض الناصبة النافين لخلافة علي أو بعض الجهال من المتسننة الواقفين في خلافته.

(*) مجموعة الفتاوى، ٣٥/١٤ ـ ١٥، ١٧ ـ ١٨، ٢٢ ـ ٢٣.

ويجوز تسمية من بعد الخلفاء الراشدين خلفاء وإن كانوا ملوكاً، ولم يكونوا خلفاء الأنبياء، بدليل ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن رسول الله (ص) قال: «كانت بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وانه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر». قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «وافوا ببيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم». فقوله: «فتكثر» دليل على من سوى الراشدين فانهم لم يكونوا كثيراً. وأيضاً قوله: «وافوا ببيعة الأول فالأول» دل على أنهم يختلفون والراشدون لم يختلفوا، وقوله: «فأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم» دليل على مذهب أهل السنة في إعطاء الأمراء حقهم من المال، والمغنم. وقد ذكرت في غير هذا الموضوع، أن مصير الأمر إلى الملوك ونوابهم من الولاة والقضاة والأمراء، ليس لنقص فيهم فقط، بل لنقص في الراعي والرعية جميعاً؛ فإنه «كما تكونوا يولّ عليكم»، وقد قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضاً﴾.

وتحقيق الأمر أن يقال: انتقال الأمر عن خلافة النبوة إلى الملك إما أن يكون لعجز العباد عن خلافة النبوة، أو اجتهاد سائغ، أو مع القدرة على ذلك علماً وعملاً. فإن كان مع العجز علماً أو عملاً كان ذو الملك معذوراً في ذلك، وإن كانت خلافة النبوة واجبة مع القدرة كما تسقط سائر الواجبات مع العجز، كحال النجاشي لما أسلم، وعجز عن إظهار ذلك في قومه، بل حال يوسف الصديق تشبه ذلك من بعض الوجوه، لكن الملك كان جائزاً لبعض الأنبياء كداود وسليمان ويوسف.

وان كان مع القدرة علماً وعملاً، وقدر أن خلافة النبوة مستحبة ليست واجبة وأن اختيار الملك جائز في شريعتنا كجوازه في غير شريعتنا، فهذا التقدير إذا فرض أنه حق فلا إثم على الملك العادل أيضاً.

ان شوب الخلافة بالملك جائز في شريعتنا، وإن ذلك لا ينافي العدالة، وإن كانت الخلافة المحضة أفضل أو استحباباً، يعارضها مفسدة راجحة تجعلها محرمة أو مرجوحة، كالصيام للمريض، وكالطهارة بالماء لمن يخاف عليه الموت، كما قال (ص): «قتلوه قتلهم الله! هلا سألوا إذا لم يعلموا، فإنما شفاء العي السؤال[1]».

وعلى هذا الأصل يبنى جواز العدول أحياناً عن بعض سنة الخلفاء، كما يجوز ترك بعض

(١) الذي في صحيح البخاري ٥/٢٢ (تحقيق أبي الفضل ابراهيم ورفيقيه). «عن أبي بكرة: سمعت النبي (ص) على المنبر، والحسن إلى جنبه ينظر إلى الناس مرة وإليه مرة ويقول: ابني هذا سيد. ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين».

واجبات الشريعة، وارتكاب بعض محظوراتها للضرورة، وذلك فيما إذا وقع العجز عن بعض سنتهم، أو وقعت الضرورة إلى بعض ما نهوا عنه؛ بأن تكون الواجبات المقصودة الإمارة لا تقوم إلا بما مضرّته أقل.

وهكذا «مسألة الترك» كما قلناه أولاً، وبينا أنه لا يخالفه إلا أهل البدع ونحوهم من أهل الجهل والظلم.

والصورة الثانية: إذا كان يمكن فعل الحسنات بلا سيئة، لكن بمشقة لا تطيعه نفسه عليها، أو بكراهة من طبعه بحيث لا تطيعه نفسه إلى فعل تلك الحسنات الكبار، المأمور بها إيجاباً، أو استحباباً، إن لم يبذل لنفسه ما تحبه من بعض الأمور المنهي عنها، التي إثمها دون منفعة الحسنة فهذا القسم واقع كثيراً في أهل الإمارة، والسياسة، والجهاد، وأهل العلم، والقضاء، والكلام، وأهل العبادة، والتصوف، وفي العامة مثل من لا تطيعه نفسه في القيام بمصالح الإمارة - من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود، وأمن السبل، وجهاد العدو، وقسمة المال - إلا بحظوظ منهي عنها، من الاستئثار ببعض المال، والرياسة على الناس، والمحاباة في القسم. وغير ذلك من الشهوات، وكذلك في الجهاد: لا تطيعه نفسه على الجهاد إلا بنوع من التهور. وفي العلم لا تطيعه نفسه على تحقيق علم الفقه، وأصول الدين، إلا بنوع من المنهي عنه، من الرأي، والكلام، ولا تطيعه نفسه على تحقيق علم العبادة المشروعة، والمعروفة المأمور بها، إلا بنوع من الرهبانية.

فهذا القسم كثر في دول الملوك؛ إذ هو واقع فيهم، وفي كثير من أمرائهم وقضاتهم، علمائهم، وعبادهم، أعني أهل زمانهم، وبسببه نشأت الفتن بين الأمة. فأقوام نظروا إلى ما ارتكبوه من الأمور المنهي عنها فذموهم وأبغضوهم، وأقوام نظروا إلى ما فعلوه من الأمور المأمور بها فأحبوهم. ثم الأولون ربما عدوا حسناتهم سيئات، والآخرون ربما جعلوا سيئاتهم حسنات. وقد تقدم أصل هذه المسألة، وهو أنه إذا تعسر فعل الواجب في الإمارة بنوع من الملك: فهل يكون الملك مباحاً، كما يباح عند التعذر؟ ذكرنا فيه القولين؛ فإن قام التعسر مقام التعذر، لم يكن ذلك إثماً، وإن لم يقم كان إثماً. وأما ما لا تعذر فيه ولا تعسر، فإن الخروج فيه عن سنة الخلفاء اتباع للهوى.

فالتحقيق أن الحسنات حسنات، والسيئات سيئات، وهم خلطوا عملاً صالحاً، وآخر سيئاً. وحكم الشريعة أنهم لا يؤذن لهم فيها فعلوه من السيئات، ولا يؤمرون به. ولا يجعل حظ أنفسهم عذراً لهم في فعلهم؛ إذا لم تكن الشريعة عذرتهم، لكن يؤمرون بما فعلوه من الحسنات، ويحضون على ذلك، ويرغبون فيه. وإن علم أنهم لا يفعلونه إلا بالسيئات

المرجوحة؛ كما يؤمر الأمراء بالجهاد، وإن علم أنهم لا يجاهدون إلا بنوع من الظلم، الذي تقل مفسدته بالنسبة إلى مصلحة الجهاد.

ثم إذا علم أنهم نهوا عن تلك السيئات تركوا الحسنات الراجحة الواجبة لم ينهوا عنها؛ لما في النهي عنها من مفسدة ترك الحسنات الواجبة؛ إلا أن يمكن الجمع بين الأمرين، فيفعل حينئذ تمام الواجب، كما كان عمر بن الخطاب يستعمل من فيه فجور؛ لرجحان المصلحة في عمله، ثم يزيل فجوره بقوته وعدله.

ويكون ترك النهي عنها حينئذ، مثل ترك الإنكار باليد، أو بالسلاح إذا كان فيه مفسدة راجحة على مفسدة المنكر. فإذا كان النهي مستلزماً في القضية المعينة لترك المعروف الراجح، كان بمنزلة أن يكون مستلزماً لفعل المنكر الراجح، كمن أسلم على ألا يصلي إلا صلاتين، كما هو مأثور عن [بعض من أسلم على عهد النبي (ص)]، أو أسلم بعض الملوك المسلطين وهو يشرب الخمر، أو يفعل بعض المحرمات، ولو نُهِيَ عن ذلك ارتد عن الإسلام.

ففرق بين ترك العالم أو الأمير لنهي بعض الناس عن الشيء إذا كان في النهي مفسدة راجحة، وبين إذنه في فعله. وهذا يختلف باختلاف الأحوال. ففي حال أخرى يجب إظهار النهي، إما لبيان التحريم، واعتقاده، والخوف من فعله، أو لرجاء الترك، أو لإقامة الحجة بحسب الأحوال؛ ولهذا تنوع حال النبي (ص) في أمره، ونهيه، وجهاده، وعفوه، وإقامته الحدود، وغلظته ورحمته.

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ:

(فَصـــــل)

قد ذكرت فيما تقدم الكلام على «الملك»: هل هو جائز في شريعتنا ولكن خلافة النبوة مستحبة وأفضل منه؟ أم خلافة النبوة واجبة؟ وإنما تجويز تركها إلى الملك للعذر كسائر الواجبات؟ تكلمت على ذلك.

وأما في شرع من قبلنا؛ فإن الملك جائز كالغني يكون للأنبياء تارة، وللصالحين أخرى. قال الله تعالى في داود: ﴿وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾، وقال عن سليمان: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لاَّ يَنبَغِي لأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾ وقال عن يوسف: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾. فهؤلاء ثلاثة أنبياء أخبر الله أنه آتاهم الملك، وقال: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكاً عَظِيماً. فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ

﴿وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيراً﴾، فهذا ملك لآل إبراهيم، وملك لآل داود، وقد قال مجاهد في قوله: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ﴾ قال: النبوة، فجعل النبوة نفسها ملكاً.

والتحقيق أن النبوة ما يكون ملكاً، فإن النبي له ثلاثة أحوال: إما أن يكذَّب، ولا يتبع ولا يطاع، فهو نبي لم يؤت ملكاً. وإما أن يطاع، فنفس كونه مطاعاً هو ملك، لكن إن كان لا يأمر إلا بما أمر به، فهو عبد رسول ليس له ملك. وإن كان يأمر بما يريده مباحاً له ذلك بمنزلة الملك كما قيل لسليمان: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، فهذا نبي ملك. فالملك هنا قسيم العبد الرسول، كما قيل للنبي (ص): «اختر إما عبداً رسولاً، وإما نبياً ملكاً».

وأما بالتفسير الأول وهو الطاعة والاتباع، فقسم من النبوة والرسالة، وهؤلاء أكمل. وهو حال نبينا (ص)، فإنه كان عبداً رسولاً، مؤيداً مطاعاً متبوعاً، فأعطي فائدة كونه مطاعاً متبوعاً ليكون له مثل أجر من اتبعه، ولينتفع به الخلق، ويرحموا به، ويرحم بهم، ولم يختر أن يكون ملكاً، لئلا ينقص، لما في ذلك من الاستمتاع بالرياسة والمال [عن] نصيبه في الآخرة. فإن العبد الرسول أفضل عند الله من النبي الملك، ولهذا كان أمر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم أفضل من داود وسليمان ويوسف. حتى إن من أهل الكتاب من طعن في نبوة داود، وسليمان، كما يطعن كثير من الناس في ولاية بعض أهل الرياسة والمال، وليس الأمر كذلك.

وأما الملوك الصالحون، فقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونَ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْراً. إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً﴾ الآية. قال مجاهد: ملك الأرض مؤمنان وكافران، فالمؤمنان: سليمان، وذو القرنين والكافران: بختنصر، ونمرود، وسيملكها خامس من هذه الأمة. وقوله تعالى: ﴿يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكاً﴾.

وأما «جنس الملوك» فكثير، كقوله: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾، وقوله: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ﴾.

٣

استخلاف محمد للراشدين (*)

وأما قوله عن أهل السنة: إنهم يقولون: إن النبي (ص) لم ينص على إمامة أحد، وانه مات عن غير وصية. فالجواب أن يقال: ليس هذا قول جميعهم، بل قد ذهبت طوائف من أهل السنة إلى أن إمامة أبي بكر ثبتت بالنص، والنزاع في ذلك معروف في مذهب أحمد وغيره من الأئمة.

وقد ذكر القاضي أبو يعلى وغيره في ذلك روايتين عن الإمام أحمد: إحداهما: أنها ثبتت بالاختيار. قال: وبهذا قال جماعة من أهل الحديث والمعتزلة والأشعرية، وهذا اختيار القاضي أبي يعلى وغيره. والثانية: أنها ثبتت بالنص الخفي والإشارة. قال: وبهذا قال الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث، وبكر بن أخت عبد الواحد، والبيهسية من الخوارج. وقال شيخه أبو عبد الله بن حامد: «فأما الدليل على استحقاق أبي بكر الخلافة دون غيره من أهل البيت والصحابة فمن كتاب الله وسنة نبيه»، قال: «وقد اختلف أصحابنا في الخلافة هل أخذت من حيث النص أو الاستدلال؟ فذهب طائفة من أصحابنا إلى أن ذلك بالنص، وأنه (ص) ذكر ذلك نصاً، وقطع البيان على عينه حتماً. ومن أصحابنا من قال: إن ذلك بالاستدلال الجلي».

والتحقيق أن النبي (ص) دل المسلمين على استخلاف أبي بكر، وأرشدهم إليه بأمور متعددة من أقواله وأفعاله، وأخبر بخلافته إخبار راضٍ بذلك حمدٍ له، وعزم على أن يكتب بذلك عهداً، ثم علم أن المسلمين يجتمعون عليه فترك الكتاب اكتفاء بذلك، ثم عزم على ذلك في مرضه يوم الخميس، ثم لما حصل لبعضهم شك: هل ذلك القول من جهة المرض،

(*) منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة القدرية، ١/٣٤٠ ـ ٣٤١، ٣٥٩ ـ ٣٦٤.

أو هو قول يجب اتباعه؟ ترك الكتابة اكتفاءً بما علم أن الله يختاره والمؤمنون من خلافة أبي بكر رضي الله عنه.

فلو كان التعيين مما يشتبه على الأمة، لبيّنه رسول الله (ص) بياناً قاطعاً للعذر، لكن لما دلهم دلالات متعددة على أن أبا بكر هو المتعين وفهموا ذلك، حصل المقصود [- والأحكام بينها (ص) تارة بصيغة تامة وتارة بصيغة خاصة -] ولهذا قال عمر بن الخطاب في خطبته التي خطبها بمحضر من المهاجرين والأنصار: وليس فيكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر، رواه البخاري ومسلم.

وفي الصحيحين أيضاً عنه أنه قال يوم السقيفة بمحضر من المهاجرين والأنصار: أنت خيرنا وسيدنا وأحبنا إلى رسول الله (ص)، ولم ينكر ذلك منهم منكر، ولا قال أحد من الصحابة: إن غير أبي بكر من المهاجرين أحق بالخلافة منه، ولم ينازع أحد في خلافته إلا بعض الأنصار طمعاً في أن يكون من الأنصار أمير ومن المهاجرين أمير، وهذا مما ثبت بالنصوص المتواترة عن النبي (ص) بطلانه. ثم الأنصار جميعهم بايعوا أبا بكر إلاّ سعد بن عبادة لكونه هو الذي كان يطلب الولاية. ولم يقل قط أحد من الصحابة: إن النبي (ص) نص على غير أبي بكر [رضي الله عنه]: لا على العباس ولا على عليّ ولا غيرهما، ولا ادعى العباس ولا عليّ - ولا أحد ممن يحبهما - الخلافة لواحد منهما؛ ولا أنه منصوص عليه. بل ولا قال أحد من الصحابة: إن في قريش من هو أحق بها من أبي بكر: لا من بني هاشم، ولا من غير بني هاشم. وهذا كله مما يعلمه العلماء العالمون بالآثار والسنن والحديث، وهو معلوم عندهم بالاضطرار. وقد نقل عن بعض بني عبد مناف، مثل أبي سفيان وخالد بن سعيد، أنهم أرادوا أن لا تكون الخلافة إلا في بني عبد مناف، وأنهم ذكروا ذلك لعثمان وعلي فلم يلتفتا إلى من قال ذلك، لعلمهما وعلم سائر المسلمين أنه ليس في القوم مثل أبي بكر.

ففي الجملة جميع من نقل عنه من الأنصار وبني عبد مناف أنه طلب تولية غير أبي بكر، لم يذكر حجة دينية شرعية، ولا ذكر أن غير أبي بكر أحق بها وأفضل من أبي بكر، وإنما نشأ كلامه عن حب لقومه وقبيلته، وإرادة منه أن تكون الإمامة في قبيلته. ومعلوم أن مثل هذا ليس من الأدلة الشرعيّة ولا الطرق الدينية، ولا هو مما أمر الله ورسوله المؤمنين باتباعه، بل هو شعبة جاهلية، ونوع عصبية للأنساب والقبائل. وهذا مما بعث الله محمداً (ص) بهجره وإبطاله. وثبت عنه في الصحيحين أنه قال: أربع من أمر الجاهلية في أمتي لن

يدعوهن: الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والنياحة على الميت، والاستسقاء بالنجوم.

وفي المسند عن أبيّ بن كعب، عن النبي (ص)، أنه قال: من سمعتموه يتعزّى بعزاء الجاهلية فأعِضّوه أمه ولا تكنوا. وفي السنّن عنه أنه قال: إن الله قد أذهب عَنكم عُبِّيّة الجاهلية وفخرها بالآباء، الناس رجلان: مؤمن تقي، وفاجر شقي.

وأما كون الخلافة في قريش، فلما كان هذا من شرعه ودينه، كانت النصوص بذلك معروفة منقولة مأثورة تذكرها الصحابة، بخلاف كون الخلافة في بطن من قريش أو غير قريش، فإنه لم ينقل أحد من الصحابة فيه نصاً، بل ولا قال أحد إنه كان في قريش من هو أحق بالخلافة في دين الله وشرعه من أبي بكر.

ومثل هذه الأمور كلما تدبرها العالم، [و] تدبر النصوص الثابتة وسير الصحابة، حصل له علوم ضرورية لا يمكنه دفعها عن قلبه أنه كان من الأمور المشهورة عند المسلمين أن أبا بكر مقدم على غيره، وأنه كان عندهم أحق بخلافة النبوة، وأن الأمر في ذلك بين ظاهر عندهم، ليس فيه اشتباه عليهم، ولهذا قال رسول الله (ص): يأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر.

ومعلوم أن هذا العلم الذي عندهم بفضله وتقدمه، إنما استفادوه من النبي (ص) بأمور سمعوها وعاينوها، وحصل بها لهم من العلم ما علموا به أن الصديق أحق الأمة بخلافة نبيهم، وأفضلهم عند نبيهم، وأنه ليس فيهم من يشابهه حتى يحتاج في ذلك إلى مناظرة.

فخلافة أبي بكر الصديق دلت النصوص الصحيحة على صحتها وثبوتها ورضا الله ورسول الله (ص) له بها، وانعقدت بمبايعة المسلمين له واختيارهم إياه اختياراً استندوا فيه إلى ما علموه من تفضيل الله ورسوله، وأنه أحقّهم بهذا الأمر عند الله ورسوله، فصارت ثابتة بالنص والإجماع جميعاً.



في خلافة معاوية(*)

وسائر أهل السُنّة والجماعة وأئمة الدين لا يعتقدون عِصْمَة أحدٍ من الصحابة، ولا القَرابة، ولا السّابقين، ولا غيرهم، بل يجوز عندهم وقوعُ الذنوب منهم. والله تعالى يغفر لهم بالتوبة، ويرفعُ بها دَرَجاتِهم، ويغفر لهم بحسناتٍ ماحِية أو بغير ذلك من الأسباب. قال تعالى: ﴿والذي جاءَ بالصِّدقِ وصَدّق بِهِ أولئك هُمُ المُتقون. لَهُمْ ما يشاءون عند ربِّهم، ذلك جزاءُ المُحسنين. لِيُكفِّر اللّهُ عنهم أسْوَأَ الذي عَمِلوا، ويَجْزيهم أجْرَهُم بأحْسَنِ الذي كانوا يَعْملون﴾. وقال تعالى: ﴿حتّى إذا بَلَغَ أشُدّهُ وبَلَغَ أربعينَ سَنَةً قال رَبِّ أوْزِعني أنْ أشكُرَ نِعْمتَكَ التي أنعمْتَ عَليَّ وعلى والِدَيَّ، وأنْ أعملَ صالحاً تَرْضاه، وأصْلِحْ لي في ذُرِّيّتي، انّي تُبتُ إليكَ، وإنّي من المسلمين. أولئك الذين نَتَقَبّلُ عَنْهم أحْسَنَ ما عمِلوا، ونتجاوَزُ عن سيّئاتهم، في أصحاب الجنّة، وَعْدَ الصِّدْق الذي كانوا يوعَدون﴾.

ولكنّ الأنبياء، صلواتُ الله عليهم، هم الذين قال العلماء إنّهم معصومون من الإصرار على الذنوب. فأمّا الصِدّيقون، والشهداء والصالحون فليسوا بمَعصومين. وهذا في الذنوب المحقّقة.

وأمّا ما اجتهدوا فيه فتارةً يُصِيبونَ وتارةً يُخطِئون. فإذا اجتهدوا فأصابوا فلهم أجران، وإذا اجتهدوا فأخطأوا فلهم أجْرٌ على اجتهادهم، وخَطَأهم مغفور له. وأهلُ الضلال يجعلون الخطأ والإثم مُتلازمَيْن. فتارةً يُغلون فيهم ويقولون إنّهم معصومون. وتارةً يجفون عنهم ويقولون انهم باغون بالخطأ. وأهلُ العلم والإيمان لا يعصِمون ولا يُؤثِمون.

(*) سؤال في معاوية بن أبي سفيان، ٢٨ - ٤١.

ومن هذا الباب تولّد كثير من فِرَق أهل البِدَع والضلال. فطائفة سَبّتِ السَلَف ولَعَنَتْهم، لاعتقادهم أنهم فعلوا ذُنوباً، وأنّ فِعلَها يستحقُّ اللعنة، بل قد يُفسّقونهم أو يُكفّرونهم، كما فعلتِ الخوارجُ الذين كفّروا عليَّ بن أبي طالب، وعثمانَ بن عَفّان، ومَنْ تولاّهُما، ولَعنوهم وسَبّوهم واستحلّوا قتالهم. وهؤلاء الذين قال فيهم رسولُ الله (ص): «يحقر أحدُكُم صلاته مع صلاتهم، وصيامَه مع صِيامهم، وقراءته مع قراءتهم. يقرأون القرآن لا يُجاوزُ حناجرَهم. يمرُقون من الإسلام كما يمرق السهمُ من الرمية»، وقال (ص): «وتمرق مارقة على فِرقة من المسلمين فتقاتلها أولى الطائفتَيْن لأجل الحق».

وهؤلاء هم المارقةُ الذين مَرَقوا على أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، وكفّروا كُلَّ مَنْ تولاّه. وكان المؤمنون قد افترقوا فِرقَتَيْن: فِرْقة مع عليّ، وفِرْقة مع معاوية. فقاتل هؤلاء عليّاً وأصحابه، فوقع الأمرُ كما أخبر به النبيُّ (ص)، وكما ثبت عنه أيضاً في الصحيح أنّه قال عن الحسن ابنه: «إنّ ابني هذا سيّد، وسيُصلحُ اللّهُ به بين طائفتَيْن عظيمتَيْن من المسلمين». فأصلح اللّهُ به بين شيعة عليّ وشيعة معاوية.

وأثنى النبيُّ (ص) على الحسن بهذا الصلح الذي كان على يَدَيْه، وسمّاه سيّداً بذلك، لأجل أنّ ما فعله يحبّه اللّهُ ورسولُه، ويرضاه اللّهُ ورسوله ولو كان الاقتتال الذي حصل بين المسلمين هو الذي أمر الله به ورسوله، لم يكن الأمرُ كذلك، بل يكونُ الحَسَنُ قد ترَك الواجب أو الأحبَّ إلى الله.

وهذا النصُّ الصحيح الصريح يُبيّن أنّ ما فَعَله الحسنُ محمودٌ مُرْضٍ لِلّه ورسولِه. وقد ثبتَ في الصحيح أنّ النبيَّ (ص) كان يَضَعُ الحَسَنَ على فخذه، ويضع أسامةَ بن زيْد ويقول: «اللّهمّ إنّي أحبّهما، وأحِبَّ مَنْ يحبّهما». وهذا أيضاً مما ظهر فيه محبّته ودعوته (ص). ويُبيّن هذا أنّ القتلى من أهل صِفّين لم يكونوا عند النبي (ص) بمنزلةِ الخوارج المارقين الذين أمَرَ بقتالهم. فهؤلاء مَدَحَ الصلحَ بينهم ولم يأمر بقتالهم. ولهذا كانت الصحابة والأئمة مُتفقين على قتال الخوارج المارقين، وظهر من عليّ رضي الله عنه السرور بقتالهم، ومن روايته عن النبي (ص) الأمر بقتالهم، ما قد ظهر منه. وأمّا قتالُ الصحابة فلم يَرْوِ عن النبيّ (ص) فيه أثراً، ولم يُظهر فيه سروراً، بل ظهر منه الكآبةُ، وتمنّى أن لا يقعَ، وشكرَ بعض الصحابة، وبرّأ الفريقَيْن من الكُفْر والنفاق، وأجاز الترحّم على قتلى الطائفتين. وأمثال ذلك من الأمور التي يُعرفُ بها اتفاقُ عليّ وغيرِه من الصحابة على أنّ كلَّ واحدة من الطائفتين مؤمنة.

وقد شهد القرآن بأن اقتتال المؤمنين لا يُخرِجُهم عن الإيمان بقوله تعالى: ﴿وإنْ طائفتان مِنَ

المؤمنين اقْتَتَلوا، فأصلِحوا بينهما. فإنْ بَغَتْ إحداهما على الأخرى فقاتِلوا التي تَبْغي حتى تَفيءَ إلى أمرِ الله، فإنْ فاءتْ فأصلِحوا بينهما بالعَدْل، وأقسِطوا إنّ اللّهَ يُحِبُّ المُقْسِطين. إنّما المؤمنون إخوةٌ، فأَصْلِحوا بَيْنَ أَخَوَيْكم، واتّقوا الله لَعلّكم تُرْحمون﴾. فسمّاهم مؤمنين، وجعلهم إِخْوَة مع وجود الاقتتال والبَغْي.

والحديث المذكور «إذا اقْتَتَل خليفتان فأحدهُما ملعون» كَذِبٌ مُفترى، لَمْ يَرْوِه أحدٌ من أهل العلم بالحديث. ولا هو في شيءٍ من دواوين الإسلام المعتمدة. ومعاوية لم يَدَّعِ الخلافةَ، ولم يُبَايَعْ له بها حين قاتل عليّاً، ولم يُقاتِلْ على أنّه خليفة، ولا أنّه يستحقُّ الخلافة ويُقِرّون له بذلك، وكان يُقِرُّ هو بذلك لمن سأله عنه. وما كان يرى، هو وأصحابه، أن يبتدئوا عليّاً وأصحابه بالقتال، ولا يعلوا. بل لما رأى عليّ رضي الله عنه وأصحابهُ أنّه يجب على معاوية وأصحابه، طاعته ومبايعته، إذْ لا يكون للمسلمين إلاّ خليفةٌ واحد، وأنّهم خارجون عن طاعته يمتنعون عن هذا الواجب، وهم أهلُ شوكة - رأى أن يقاتلهم حتى يؤدّوا هذا الواجب، فتحصل الطاعة والجماعة.

وقال معاويةُ وأصحابه: إنّ ذلك لا يجب عليهم، وأنّهم إذا قوتلوا كانوا مظلومين. قالوا: لأن عثمان قُتِل مظلوماً باتفاق المسلمين، وقَتَلَتُه في عسكر عليّ، وهم غالبون لهم شوْكة. فإذا امتَنَعْنا ظلمونا واعتدوا علينا. وعليّ لا يمكنُه دَفْعهم، كما لم يُمْكنه الدفعَ عن عثمان. وإنّما علينا أن نُبايعَ خليفةً يقدر على أنْ يُنصفنا ويبذلُ لنا الانصاف. ولما دخل أبو مسلم الخولاني وجماعة معه على معاوية قال له: أأنتَ تُنازع عليّاً أم أنتَ مِثْلُه؟ فقال: واللّهِ إني لأعلمُ أنّه خيرٌ منّي وأفضلُ، وأحقُّ بالأمر، ولكن ألَسْتُم تعلمون أنّ عثمان قُتِل مظلوماً، وأنا ابنُ عمّه، وأنا أطلُب بدمه، وأمره إليّ؟ فقولوا له: فَلْيُسَلِّم إليّ قتلة عثمان وأنا أسَلِّم له أمره. فأتوا عليّاً فكلّموه في ذلك فلم يدفع لهم أحداً.

وكان في جُهال الفريقَيْن مَنْ يظنّ بعليّ وعثمان ظنوناً كاذبة برّأ الله منها عليّاً وعثمان. كانوا يظنّون بعليّ أنه أمَرَ بقتل عثمان، وكان عليٌّ يحلف، وهو البارُّ الصادقُ بلا يمين، أنّه لم يقتله، ولا رضيَ بقَتْله، ولم يُمالئ على قَتْله وهذا معلوم بلا رَيْبٍ من عليّ رضي الله عنه. فكان أناسٌ من محبّي عليّ ومنْ مُبْغِضيه يُشيعون ذلك عنه. فمُحِبّوه يقصدون بذلك الطعْنَ على عثمان بأنه كان يستحق القتل، وأنّ عليّاً أمر بقتله. ومُبْغِضوه يقصدون بذلك الطعن على عليّ وأنّه أعان على قَتْلِ الخليفة المظلوم الشهيد، الذي صَبر نفسه ولم يدفَعْ عنها، ولم يسفك دمَ مُسلِم في الدفع عنه، فكيْفَ في طلب طاعته؟ وأمثال هذه الأمور التي يتسبّبُ بها الزائغون على المتشيّعين العثمانية والعلويّة.

وكلُّ فِرْقةٍ من المتشيّعين مُقِرّةٌ، مع ذلك، بأنه ليس معاوية كفواً لعليّ بالخلافة، ولا يجوز أن يكون خليفةً مع إمكان استخلاف عليّ رضي الله عنه. فإن فَضْل عليّ وسابقته، وعلمه، ودينه، وشجاعته، وسائر فضائله، كانت عندهم ظاهرة معروفة، كفَضْل إخوانه أبي بكر وعمر وعثمان، وغيرهم، رضي الله عنهم. ولم يكن بقي من أهل الشورى غيرُ عليّ وغيرُ سَعْد. وسَعْدٌ كان قد ترك الأمر. فانحصر الأمرُ في عثمان وعليّ. فلما استُشهد عثمان لم يَبْقَ لها مُعَيَّنٌ إلاّ عليٌّ رضي الله عنه.

وإنما وقع الشرُّ بسبب قَتْل عثمان ظلماً، فحصل بذلك قوة أهل الظلم والعدوان، وضعف أهل العلم والإيمان، حتى وقع من الفرقة والاختلاف وما صار يُطاع فيه مَنْ غيرُه أولى منه بالطاعة. ولهذا أمر الله بالجماعة والائتلاف، ونهى عن الفرقة والاختلاف. ولهذا قيل: ما يكرهون في الجماعة خيرٌ مما يجمعون من الفرقة.

وأما الحديث الذي فيه «أنّ عمّاراً تقتُلُه الفئةُ الباغية»، فهذا الحديث قد طعن فيه طائفة من أهل العلم، لكن رواه مسلم في صحيحه، وهو في بعض نسخ البخاري. وقد تأوّله بعضهم على أن المراد بالباغية: المطالبة بدم عثمان كما قالوا: نبغي ابن عثمان بأطراف الأسَل. وليس بشيء، بل يُقال ما قاله رسولُ الله (ص)، فهو حق كما قاله. وليس في كوْن عمار تقتله الفئة الباغية ما يُنافي ما ذكرناه، فإنه قد قال الله تعالى: ﴿وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإنْ بَغَتْ إحداهُما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيءَ إلى أمرِ الله. فانْ فاءتْ فَأصلحوا بينهما بالعدل. وأَقْسِطوا إن الله يحبُّ المُقْسِطين. إنّما المؤمنون إخوة، فأصلحوا بين أَخَوَيْكم﴾. فقد جعلهم مع وجود الاقتتال والبَغْي مؤمنين إخوة، بل مع أمرِه بقتال الفئة الباغية جعلهم مؤمنين. وليس كلُّ ما كان بَغْياً وظُلماً أو عدواناً يُخْرِجُ عمومَ الناس عن الإيمان، ولا يوجبُ لَعْنَهم، فكيف يُخرج ذلك مَنْ كان مِن خيْرِ القرون؟ وكُلُّ مَنْ كان باغياً أو ظالماً أو معتدياً، أو مُرتكباً ما هو ذنبٌ، فهو قسمان: متأوِّلٌ، وغيرُ مُتأوِّل.

فالمتأوِّلُ: المجتهدُ، كأهل العلم والدين الذين اجتهدوا واعتقد بعضهم حلَّ الأمور، واعتقد الآخر تحريمها. كما استحلّ بعضُهم بعضَ أنواع الأشْربة، وبعضُهم بعضَ المعاملات الربوية، وبعضُهم بعضَ عقود التحليل والمُتعة، وأمثال ذلك، فقد جرى ذلك وأمثاله من خِيارِ السَّلف. فهؤلاء المتأوِّلون المجتهدون غايتهم أنهم مخطئون. وقد قال الله تعالى: ﴿رَبَّنا لا تؤاخِذْنا إنْ نَسينا أو أخطأنا﴾، وقد ثبتَ في الصحيح أن الله استجاب هذا الدعاء. وقد أخبر سبحانه عن داود وسُليمان عليهما السلام أنَّهما حَكما في الحرث، وخصّ

أحدهما بالعلم والحُكْم، مع ثنائه على كلّ منهما بالعلم والحُكْم. والعلماءُ وَرَثَةُ الأنبياء، فإذا فَهِمَ أحدُهم من المسألة ما لم يفهم الآخر، لم يكن بذلك ملوماً، ولا مانعاً لِما عُرِف من علمه ودينه. وإن كان ذلك مع العلم بالحكم، يكون إثماً وظُلْماً، والإصرارُ عليه فسقاً، بل متى علم تحريمه ضرورة كان تحليلُه كفراً. فالبَغيُ هو من هذا الباب.

أما إذا كان الباغي مُجتهداً ومُتأوِّلاً ولم يَتَبيَّن له أنه باغٍ، بل اعتقد أنّه على الحقّ وإنْ كان مُخطئاً ـ لم تكن تسميتُه باغياً موجبة لإثمه، فَضلاً عن أن توجب فِسْقَه.

والذين يقولون بقتال البُغاة المتأوِّلين يقولون: قتالُنا لهم لِدَفْعِ ضَرَرِ بَغْيِهم، لا عقوبة لهم بل للمنع من العدوان. ويقولون: إنّهم باقون على العَدالة لا يفسقون. ويقولون: هم كغَيْر المُكَلَّف، كما يُمنع الصبيُّ والمجنونُ والناسي والمُغْمى عليه والنائمُ، من العدوان لا يصدرُ منهم. بل تُمنع البهائم من العُدوان. ويجبُ على من قتل مؤمناً خطأً الدِّيَة بنَصِ القرآن، مع أنّه لا إثْمَ عليه في ذلك. وهكذا مَنْ رُفِعَ الى الإمام من أهلِ الحدودِ وتاب بعد القُدْرة عليه فأقام عليه الحدّ، والتائبُ من الذنب كَمَنْ لا ذنْبَ له. والباغي المُتأوِّلُ يُجْلَدُ عند مالكٍ والشافعي وأحمد، ونظائرُه متعددة. ثم بتقدير أن يكون البغْيُ بغير تأويل: يكون ذَنْباً. والذنوب تَزول عقوبتُها بأسبابٍ متعدّدة: بالحسنات الماحية، والمصائب المُكَفِّرة وغير ذلك.

ثم «إنّ عمّاراً تقتُلُه الفئة الباغية» ليس نصّاً في أنّ هذا اللفظ لمعاوية وأصحابه. بل يُمكن أنه أُريدَ به تلك العصابة التي حَمَلَت عليه حتى قَتَلَتْه، وهي طائفةُ العسكر. ومَنْ رضيَ بقتل عمّار كان حكمهُ حكمَها.

ومن المعلوم أنه كان في المعسكر مَنْ لم يَرْضَ بقتْل عمّار: كعبد الله ابن عمرو بن العاص، وغيره، بل كلُّ الناس كانوا مُنْكرين لقتل عمّار حتى معاوية وعمرو.

ويُروى أنّ معاوية سمع عبد الله بن عمرو بن العاص يروي قول رسول الله (ص) «تقتلك الفئة الباغية» فقال: أوَنَحنُ قَتَلنا عَمّاراً؟ إنّما قتل عمّاراً مَنْ جاء به، روى ذلك أحمد. فقال عليٌّ عندما بلغه قول معاوية: فنحنُ إذاً قتلنا حمزة! يردّ عليه. ولا رَيْب أن ردّ عليّ فيه صواب. لكن مَنْ نظر في كلام المتناظرين من العلماء الذين ليس بينهم قتال ولا مُلْك، وجد فيه من التأويلات ما هو أضعف مِنْ تأوُّلِ معاوية بكثير، ومَنْ تأوّل هذا التأويل رأى أنه لم يقتل عمّاراً. واعتقدَ أنه غير باغ.

والفقهاء ليس فيهم مَن رأى القتالَ مع مَنْ قتل عمّاراً، ولكن لهم قولان مشهوران كان عليهما أكابر الصحابة: فمنهم مَنْ كان يرى القتال مع عمّار وطائفته، ومنهم من كان يرى الإمساك عن القتال مُطْلَقاً. وفي كُلٍ من الطائفتين، طوائفُ من السابقين الأوّلين.

ففي القول الأوّلِ: عمّار، وسَهْل بن حُنَيْف، وأبو أيوب. وفي الثاني: سَعْد بن أبي وقّاص، ومحمد بن مَسْلَمة، وأسامةُ ابن زَيْد، وعبد الله بن عمر، ونحوهم. ولعلّ أكثر الأكابر من الصحابة كانوا على هذا الرأي. ولم يكن في الطائفتيْن بعد عليّ أفضَل من سعد بن أبي وقّاص، وكان من القاعدين الذين اعتزلوا الفتنة.

وحديثُ عمّار قد يَحتجُّ به مَنْ رأى القتال، لأنّه إذا كان قاتِلوه بُغاةً، فاللّه يقولُ: ﴿فقاتلوا التي تَبْغي﴾. والقاعدون يحتجّون بالأحاديث الصحيحة عن النبي (ص) في «أن القعود عن الفِتْنةِ خَيْرٌ من القتال فيها»، وتقول إن هذا القتال ونحوه هو قتال الفِتنة، كما جاءت أحاديثُ صحيحة تُبيّن ذلك، وإن النبي (ص) لم يأمرْ بالقتال، ولم يَرْضَ به، وإنّما رضيَ بالصلْح. لأن الله تعالى أمر بقتال الباغي، ولم يأمرْ بقتاله ابتداءً، بل قال: ﴿وإنْ طائفتانِ من المؤمنين اقتَتَلوا فأَصْلِحوا بينهما بالعَدل﴾.

قالوا: والاقتتال الأوّل لم يأمر اللّهُ به، ولا أمَرَ كلَّ مَنْ بُغيَ عليه أن يُقاتل مَن بَغى عليه، فإنه إذا قَتلَ كلَّ باغٍ كَفَر. وغالبُ المؤمنين، بل غالب الناسِ لا يخلو من ظلم وبَغْي. ولكن إذا اقتَتَلت طائفتانِ مِن المؤمنين فالواجبُ الإصلاحُ بينهما، وإن لم تكن واحدة مأمورة بالقتال. فإذا بَغَت الواحدةُ بعد ذلك قوتلتْ لأنها لم تَتْرُك القتال ولم تُجِبْ إلى الصلح، فلم يندَفِعْ شرُّها إلا بالقتال. كما قال النبي (ص): «من قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتلَ دون دمِه فهو شهيد، ومَن قُتل دون دينه فهو شهيد، ومَنْ قُتل دون حُرْمته فهو شهيد».

قالوا: فبتقدير أن جميع العسكر بُغاةٌ فاننا لم نؤمر بقتالهم ابتداءً، بل أُمِرْنا بالإصلاح بَينهم. وأيضاً فلا يجوز قتالهم إذا كان الذين مع عليّ ناكلين عن القتال، فإنهم كانوا كثيري الخلاف عليه، ضعيفي الطاعة له.

والمقصود أنّ هذا الحديث «عمّار تقتله الفئة الباغية» لا يُبيح لَعْن أحد من الصحابة، ولا يوجب فسقه.

وأما أهل البيت فلم يُسْبَوا قط، ولله الحمد.

ولم يقتل الحجاجُ أحداً من بني هاشم، وإنّما قتل رجالاً من أشراف العرب. وكان قد تزوّج بنت عبد الله بن جعفر، فلم يَرْضَ بذلك بنو عبد مَناف، ولا بنو هاشم، ولا بنو أميّة، حتى فرّقوا بينه وبينها، حيث لم يَرَوْه كفوءاً. والله أعلم.

٥

شأن يزيد بن معاوية(*)

وكان المسلمون قد فتحوا الشام جميعها إلى سِيْس وغيرها، وفتحوا قبرص. كان معاويةُ قد فتحها في خلافة عثمان بن عفّان.

وكان النبيّ (ص) قد أخبر بغزوات البحر، وأخبر أمّ حَرام بنت ملحان أنها تكون فيهم [كذا]، فكان كما أخبر به النبيّ (ص).

فلما كان في أثناء خلافة عمر بن الخطّاب مات في خلافته أبو عُبيدة بن الجرّاح، ومات أيضاً يزيد بن أبي سفيان. ولما كان المسلمون يُقاتلون الكفّار، ويزيدُ بن أبي سفيان أحدَ الأمراء كان أبوه أبو سفيان (٣آ) وأخوه معاوية يُقاتلان معه تحت رايته، وأُصيب يومئذٍ أبو سفيان، أُصيبتْ عينه في القتال.

فلما مات يزيد بن أبي سفيان في خلافة عمر، ولى عمر مكانه على أحد أرباع الشام أخاه معاوية بن أبي سفيان. وبقي معاوية أميراً على ذلك، وكان حليماً، إلى أن قتل عمر. ثم أقرّه عثمانُ على إمارته، وضمّ اليه سائرَ الشامِ، فصار نائباً على الشام كُلّه.

وفي خلافة عثمان وُلد لمعاوية ولدٌ سمّاه يزيد باسم أخيه. وهذا يزيد الذي وُلد في خلافة عثمان هو الذي تولّى الملك بعد أبيه معاوية، وهو الذي قُتِل الحسينُ في خلافته، وهو الذي جرى بينه وبين أهل الحرّة ما جرَى. وليس هو من الصحابة، ولا من الخلفاء الراشدين المهديّين، كأمثاله من خلفاء بني أمية، وبني العباس.

وهؤلاء الخلفاء لم يكن فيهم مَنْ هو كافرٌ، بل كلهم كانوا مسلمين، ولكن لهم حَسَناتٌ وسَيِّئات، كما لأكثر المسلمين، وفيهم مَنْ هو خيرٌ وأحسنُ سيرةً مِنْ غيره، كما كان

(*) سؤال في يزيد بن معاوية، ١٢ - ١٧، ٢٠ - ٣١.

سليمانُ بن عبد الملك الذي وَلّى عمرَ بن عبد العزيز الخلافة من بني أمية، والمهدي والمُهْتَدي، وغيرهُما من خلفاء بني العباس، وفيهم مَنْ كان أعظم تأييداً وسلطاناً، وأقهرَ لأعدائه من غيره، كما كان عبدُ الملك والمنصورُ. وأما عمر بن عبد العزيز فهو أفضل من هؤلاء كلهم عند المسلمين، حتى كان غيرُ واحدٍ من العلماء كسُفيان الثَّوْرِيّ وغيره يقولون: الخلفاءُ خمسة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ، وعمرُ بن عبد العزيز. وإذا قيل سيرة العُمَرَيْن، فقد قال أحمد بن حنبل وغيرُه: العُمَران عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز. وأنكر أحمد على من قال: العمران أبو بكر وعمر.

وكان عمر بن عبد العزيز قد أحيا السُنّة، وأمات البدعة، ونَشَرَ العدل، وقمَعَ الظَّلَمَةَ مِنْ أهل بيته وغيرهم، وردَّ المظالم التي كان الحجاجُ بن يوسف وغيرهُ ظلموها للمسلمين، وقمع أهلَ البِدَع كالذين كانوا يسبّون عَليّاً، وكالخوارج الذين كانوا يكفّرون عَليّاً، وعثمان، ومَنْ وَالاهما، وكالقدرية مثل غَيْلان القَدَرِيّ وغيره، وكالشيعة الذين كانوا يثيرون الفتن ـ بعلمه ودينه وعدله.

وأما غيره من الخلفاء فلم يبلغوا في العلم والدين والعدل مبلغه، ولكن كانوا مسلمين باطناً وظاهراً، لم يكونوا معروفين بكفرٍ ولا نِفاقٍ، وكان لهم حسناتٌ كما كان لهم سيئات. وكثيرٌ منهم أو أكثرُهم له حسناتٌ يرحمُه اللّهُ بها، وتترجح على سيئاته، ومقاديرُ ذلك على التحقيق لا يعلمه إلاّ الله.

ويزيدُ هذا الذي ولي الملك هو أول مَنْ غزا القسطنطينية، غزاها في خلافة أبيه معاوية. وقد روى البخاري في «صحيحه» عن ابن عمر قال: قال رسولُ الله (ص): أول جيشٍ يغزو القسطنطينية مغفورٌ له.

ومَن قال إنَّ يزيد هذا كان من الصحابة فهو كاذب مُفْتَرٍ، يُعرَفُ أنه لم يكن من الصحابة، فإن أصرَّ على ذلك عوقب عقوبةً تردعُه. وأما مَنْ قال إنه كان من الأنبياءِ فهو كافرٌ مُرْتَدٌّ يُستتاب، فإمّا تاب وإلاّ قُتل. ومَنْ جعله من الخلفاء الراشدين المهديّين فهو أيضاً ضالٌّ مُبْتَدِعٌ كاذب. ومَنْ قال أيضاً إنه كان كافراً، وإنّ أباه معاوية كان كافراً، وإنه قتل الحسينَ تشفّياً وأخَذَ بثأر أقاربه من الكفاز فهو أيضاً كاذبٌ مفترٍ.

ومَن قال إنه تمثّل لما أتي برأس الحسين:

لمّا بدتْ تلك الحمولُ وأشرَفَتْ ... تلكَ الرؤوسُ على رُبى جَيْرونِ

نَعَقَ الغُرابُ فقلتُ نُحْ أو لا تَنُح ... فَلَقَدْ قضيتُ مِنَ النَّبيّ دُيوني

أو «من الحسين ديوني»، فقد كذب.

والديوان الشعري الذي يُعزى إليه عامته كذب، وأعداءُ الإسلام كاليهود وغيرهم يكتبونه للقدح في الإسلام، ويذكرون فيه ما هو كذب ظاهر، كقولهم إنه أنشد:

لَيْتَ أَشْيَاخِي بِبَدْرٍ شَهِدُوا   جَزَعَ الخَزْرَجِ مِنْ وَقْعِ الأَسَلْ

قَدْ قَتَلْنَا الكَبْشَ مِنْ أَقْرَانِهِمْ   وَعَدَلْنَاهُ بِبَدْرٍ فَاعْتَدَلْ

وأنه تمثل بهذا ليالي الحرّة، فهذا كذب. وهذا الشعر لعبد الله بن الزِّبَعْرَى أنشده عام أُحُدٍ لما قتل المشركون حمزة، وكان كافراً ثم أسلم بعد ذلك وحَسُن إسلامُه، وقال أبياتاً يذكر فيها إسلامه وتوبته. فلا يجوز أن يغلي في يزيد ولا غيره، بل لا يجوز أن يُتكلم في أحدٍ إلا بعلم وعدل.

ومن قال إنه إمامٌ ابنُ إمام فإن أراد بذلك أنه تولّى الخلافة كما تولاّها سائر خلفاء بني أمية والعباس فهذا صحيح، لكن ليس في ذلك ما يوجب مدحَه وتعظيمَه، والثناء عليه وتقديمَه، فليس كلُّ مَنْ تولّى كان من الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، فمجرّدُ الولاية على الناس لا يُمدحُ بها الإنسانُ ولا يستحقُّ على ذلك الثواب، وإنما يُمدحُ ويُثابُ على ما يفعلهُ من العدل والصدق، والأمرِ بالمعروف والنهْيِ عن المنكر، والجهادِ وإقامة الحدودِ، كما يُذمُّ ويُعاقَبُ على ما يفعلُه من الظلم والكذبِ والأمرِ بالمنكر والنهْي عن المعروف وتعطيل الحدودِ، وتضييع الحقوق، وتعطيلِ الجهاد.

وقد سُئل أحمدُ بنُ حنبل عن يزيد أيُكتب عنه الحديث؟ فقال: لا، ولا كرامة، أليس هو الذي فعل بأهل الحرّة ما فعل؟ وقال له ابنه: إنَّ قوماً يقولون إنا نحب يزيد. فقال: هل يحبّ يزيد أحدٌ فيه خير؟ فقيل له: فلماذا لا تلعنه؟ فقال: ومتى رأيتَ أباكَ يلعنُ أحداً؟

ومع هذا فيزيدُ لم يأمر بقتل الحسين، ولا حَمَلَ رأسه إلى بين يديه، ولا نكتَ بالقضيب على ثناياه، بل الذي جرى هذا منه هو عُبيدُ الله بن زياد كما ثبت ذلك في «صحيح البخاري»، ولا طيف برأسه في الدنيا، ولا سبي أحد من أهل الحسين، بل الشيعة كتبوا إليه وغرّوه، فأشار عليه أهلُ العلم والنُّصْح بأن لا يقبلَ منهم، فأرسل ابنَ عمه مسلم بن عقيل، فرجع أكثرُهم عن كتبهم، حتى قُتِلَ ابن عمه، ثم خرج منهم عسكرٌ مع عمر بن سعد حتى قتلوا الحسين مظلوماً شهيداً، أكرمه الله بالشهادة كما أكرم بها أباه وغيره من سلفه سادات المسلمين.

وكان بالعراق طائفتان: طائفة من النواصب تبغض علياً وتشتمه، وكان منهم الحجاج بن يوسف، وطائفة من الشيعة تظهر موالاة أهل البيت منهم المختارُ ابن أبي عبيد الثقفي. وقد

ثبتَ في «صحيح مسلم» عن أسماء، عن النبي (ص): أنه قال: سيكون في ثقيف كذّابٌ ومُبير. فكان الكذّابَ هو المختارُ.

والمقصود هنا أنّ يزيد بن معاوية الذي تولّى على المسلمين بعد أبيه لم يكن من الصحابة، بل وُلد في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه. ولكنّ عمّه يزيد بن أبي سفيان من الصحابة، وهو من خيار طبقته من الصحابة، لا يُعرف له في الإسلام ما يُذمُّ عليه بل هو عند المسلمين خيرٌ من أبيه أبي سفيان، ومن أخيه معاوية. ولما مات يزيد بن أبي سفيان ولّى عمرُ أخاه معاوية مكانه، ثم بقي متولياً خلافة عمر وعثمان، ثم لما قُتل عثمان وقعت الفتنةُ المشهورةُ. وكان عليٌ ومَنْ معه أولى بالحقّ مِنْ معاوية ومَنْ معه، كما ثبت في الصحيح عن النبي (ص) أنه قال: تمرق مارقة على حينِ فِرْقَةٍ من المسلمين تقتلهم أولى الطائفتين، فمرقت الخوارج لما حصلت الفِرْقة، فقتلهم عليٌ وأصحابه.

ثم لما قُتل عليٌ وصالَحَ الحسنُ لمعاوية وسلّم إليه الخلافة، كان هذا من فضائل الحسن التي ظهر بها ما أخبر به النبيُّ (ص) حيث قال الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري عن أبي بكرة قال: سمعتُ النبي (ص) يقولُ للحسن: إن ابني هذا سيّدٌ، وسيُصلح اللّهُ به بين فئتيْن عظيمتين من المسلمين. ومات الحسنُ في أثناء مُلْكِ معاوية.

ثم لما مات معاويةُ تولّى ابنُه يزيد هذا، وجرى بعد موت معاوية من الفتن والفرقة والاختلاف ما ظهر به مصداقُ ما أخبر به النبيُّ (ص) حيث قال: سيكون نبوّةٌ ورحمة، ثم يكون خلافةُ نبوةٍ ورحمة، ثم يكون ملكٌ ورحمة، ثم يكون ملكٌ عضوض. فكانت نبوّةُ النبي (ص) نبوةً ورحمة، وكانت خلافةُ الخلفاء الراشدين خلافة نبوّةٍ ورحمة، وكانت إمارةُ معاوية مُلكاً ورحمة، وبعدها وقع مُلكٌ عَضُوض.

وكان عليّ بن أبي طالب لما رجع من صِفّين يقول: لا تسبّوا معاوية، فلو قد مات معاوية لرأيتم الرؤوس تندر عن كواهلها. وكان كما ذكره أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه.

وقد روى مسلم في «صحيحه» عن أبي موسى عن النبي (ص) أنه قال: النجومُ أَمَنَة لأهل السماء، فإذا ذهبت النجومُ أتى السماءَ ما توعد، وأنا أَمَنَةٌ لأصحابي فإذا ذَهَبْتُ أتى أصحابي ما يُوعَدُون، وأصحابي أَمَنَةٌ لأمّتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعَدون. وكان كما أخبر النبيُّ (ص). فانّه لمّا توفي ارتدّ كثيرٌ من الناس، بل أكثرُ أهل البوادي ارتدّوا، من يعتقد أنّه كان إماماً معصوماً نصّ النبي (ص) على خلافته، وأنّ الخلفاء والمسلمين ظلموه، وغاليتُهم يعتقدون أنّه إله أو نبيّ. والغاليةُ كفّار باتفاق المسلمين، فمن

اعتقد في نبيّ من الأنبياء كالمسيح أنه إله، أو في أحدٍ من الصحابة كعليّ بن أبي طالب، أو في أحدٍ من المشايخ كالشيخ عدي أنّه إله، أو جعل فيه شيئاً من خصائص الألهية فإنه كافرٌ يُستتاب، فإما تاب وإلاّ قُتِل. وقد عاقب عليّ بن أبي طالب طوائف الشيعة الثلاث فإنه حرق الغالية الذين اعتقدوا إلهيّته بالنار، وطَلَبَ قَتْلَ ابن سبأ لما بلغه أنّه يسبّ أبا بكر وعمر فهرب منه. وروي عنه أنه قال: لا أؤتى بأحدٍ يُفضّلني على أبي بكر وعمر إلا جلدتُه حدَّ المفتري. وقد تواتر عنه أنه قال: خيرُ هذه الأمّة بعد نبيّها أبو بكر، ثم عمر. ولهذا كان أصحابه الشيعة متفقين على تفضيل أبي بكر وعمر عليه.

ثم في أواخر عصر الصحابة حدثت المرجئة والقدريّة، ثم في أواخر عصر التابعين حدثت الجهميّة، فإنّما ظهرت البدع والفتن لما خفيت آثار الصحابة. فإنهم خير قرون هذه الأمة وأفضلها رضي الله عنهم وأرضاهم.

افترق الناس في يزيد بن معاوية بن أبي سفيان ثلاث فرق: طرفان ووسط.

فأحد الطرفين قالوا: إنه كان كافراً منافقاً، وإنه سعى في قتل سبط رسول الله، تشفياً من رسول الله (ص)، وانتقاماً منه، وأخذ بثأر جده عُتْبَة، وأخي جده شيبة، وخاله الوليد بن عتبة، وغيرهم ممن قتلهم أصحاب النبيّ (ص) بيد علي بن أبي طالب وغيره يوم بدر وغيرها؛ وقالوا: تلك أحقاد بدرية، وآثار جاهلية، وأنشدوا عنه:

لما بَدَتْ تلك الحُمولُ وأشرفتْ ... تلك الرؤوسُ على رُبى جَيْرون
نَعَقَ الغرابُ، فقلت نُحْ أو لا تنح ... فلقد قضيتُ من النبيّ ديوني

وقالوا: إنّه تمثّل بشعر ابن الزبعري الذي أنشده يوم أُحُد: -

ليت أشياخي ببدرٍ شهدوا ... جَزَعَ الخَزْرَجِ من وقع الأسَل
قد قتلنا الضِعْفَ من أشياخهم ... وعَدَلْنا مَيْلَ بدرٍ فاعتدَلْ

وأشياء من هذا النمط. وهذا القول سهل على الرافضة الذين يكفّرون أبا بكرٍ، وعُمر، وعثمان؛ فتكفيرُ يزيد أسهل بكثير.

والطرف الثاني يظنون أنه كان رجلاً صالحاً وإمام عَدْل، وأنه كان من الصحابة الذين وُلدوا على عهد النبيّ (ص)، وحمله على يديه وبرك عليه، وربما فضّله بعضهم على أبي بكر وعمر. وربما جعله بعضهم نبياً، ويقولون عن الشيخ عدي، أو حسن المقتول - كذباً عليه - إن سبعين ولياً صُرِفت وجوههم عن القبلة لتوقّفهم في يزيد.

وهذا قول غالية العدويّة والأكراد ونحوهم من الضلال. فإن الشيخ عديّاً كان من بني أمية، وكان رجلاً صالحاً عابداً فاضلاً، ولم يحفظ عنه أنه دعاهم إلاّ إلى السنة التي يقولها

غيره كالشيخ أبي الفرج المقدسي، فإن عقيدته موافقة لعقيدته؛ لكن زادوا في السنة أشياء [فيها] كذب وضلال، من الأحاديث الموضوعة والتشبيه الباطل، والغلو في الشيخ عديّ وفي يزيد، والغلو في ذم الرافضة، بأنه لا تقبل لهم توبة، وأشياء أخر. وكلا القولين ظاهر البطلان عند من له أدنى عقل وعلم بالأمورِ وسِيَرِ المتقدمين؛ ولهذا لا ينسب إلى أحد من أهل العلم المعروفين بالسنة، ولا إلى ذي عقل من العقلاء الذين لهم رأيٌ وخبرة.

والقول الثالث: أنه كان ملكاً من ملوك المسلمين، له حسنات وسيئات، ولم يولد إلا في خلافة عثمان، ولم يكن كافراً؛ ولكن جرى بسببه ما جرى من مصرع «الحسين»، وفُعل ما فُعل بأهل الحرّة، ولم يكن صاحباً، ولا من أولياء الله الصالحين، وهذا قول عامة أهل العقل والعلم والسنة والجماعة.

ثم افترقوا ثلاث فرق: فرقة لعنته، وفرقة أحبته، وفرقة لا تسبّه ولا تحبه، وهذا هو المنصوص عن الإمام أحمد، وعليه المقتصدون من أصحابه وغيرهم من جميع المسلمين.

وقال مهنّا: سألت أحمد عن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان فقال: هو الذي فعل بالمدينة ما فعل! قلت: وما فعل؟ قال: قتل من أصحاب رسول الله (ص) وفعل. قلت: وما فعل؟ قال: نهبها، قلت: فيُذكر عنه الحديث؟ قال: لا يذكر عنه حديث. وهكذا ذكر القاضي أبو يعلى وغيره. وقال أبو محمد المقدسي لما سئل عن يزيد: فيما بلغني لا يُسَبّ ولا يُحَبّ. وبلغني أيضاً أن جدنا أبا عبد الله بن تيمية سئل عن يزيد. فقال: لا تنقص ولا تزيد. وهذا أعدل الأقوال فيه وفي أمثاله وأحسنها.

أما ترك سبّه ولعنته، فبناءً على أنه لم يثبت فسقه الذي يقتضي لعنه، أو بناءً على أن الفاسق المعيّن لا يلعن بخصوصه، إما تحريماً، وإما تنزيهاً. فقد ثبت في صحيح البخاري عن عمر في قصة «حمار» الذي تكرر منه شرب الخمر وجلْده، لما لعنه بعض الصحابة قال النبي (ص): «لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله» وقال: «لعن المؤمن كقتله»، متفق عليه. هذا مع أنه قد ثبت عن النبي (ص) أنه لعن الخمر وشاربها، فقد ثبت أن النبي لعن عموماً شارب الخمر، ونهى في الحديث الصحيح عن لعن هذا المعيّن.

وهذا كما أن نصوص الوعيد عامة في أكل أموال اليتامى، والزاني، والسارق. فلا نشهد بها عامة على معيّن بأنه من أصحاب النار؛ لجواز تخلف المقتضى عن المقتضى لمعارض راجح: إما توبة، وإما حسنات ماحية، وإما مصائب مكفرة، وإما شفاعة مقبولة، وإما غير ذلك كما قررناه في غير هذا الموضع؛ فهذه ثلاثة مآخذ.

ومن اللاعنين من يرى أن ترك لعنته مثل ترك سائر المباحات من فضول القول، لا لكراهة

في اللعنة. وأما ترك محبته فلأن المحبة الخاصة إنما تكون للنبيين، والصدّيقين، والشهداء والصالحين؛ وليس واحداً منهم، وقد قال النبي (ص) «والمرء مع من أحبّ». ومن آمن بالله واليوم الآخر لا يختار أن يكون مع يزيد، ولا مع أمثاله من الملوك؛ الذين ليسوا بعادلين. ولترك المحبة مأخذان:

أحدهما: أنه لم يصدر عنه من الأعمال الصالحة ما يوجب محبته فبقي واحداً من الملوك المسلّطين. ومحبة أشخاص من هذا النوع ليست مشروعة؛ وهذا المأخذ، ومأخذ من لم يثبت عنده فسقه اعتُقد تأويلا. والثاني: أنه صدر عنه ما يقتضي ظلمه وفسقه في سيرته، وأمر الحسين، وأمر أهل الحرة.

وأما الذين لعنوه من العلماء، كأبي الفرج ابن الجوزي، والكِيَا الهرّاس وغيرهما، فلِما صدر عنه من الأفعال التي تبيح لعنته؛ ثم قد يقولون هو فاسق وكل فاسق يُلعن. وقد يقولون يُلعَن صاحب المعصية وإن لم يُحكم بفسقه، كما لعن أهل صِفّين بعضُهم بعضاً في القنوت، فلعن عليٌ وأصحابُه في قنوت الصلاة رجالاً معيّنين من أهل الشام؛ وكذلك أهل الشام لعنوا، مع أن المقتتلين من أهل التأويل السائغ، العادلين، والباغين: لا يفسّق واحد منهم. وقد يُعلن لخصوص ذنوبه الكبار؛ وإن كان لا يُعلن سائر الفساق، كما لعن رسول الله (ص) أنواعاً من أهل المعاصي، وأشخاصاً من العصاة، وإنْ لم يلعن جميعهم. فهذه ثلاثة مآخذ للعنته.

وأما الذين سوّغوا محبته أو أحبوه، كالغزالي والدستي، فلهم مأخذان:

أحدهما: أنه مسلم وَلِي أمر الأمة على عهد الصحابة وتابعه بقاياهم، وكانت فيه خصال محمودة، وكان متأوّلاً فيما يُنكر عليه من أمر الحرّة وغيره، فيقولون: هو مجتهد مخطئ، ويقولون: إن أهل الحرّة هم نقضوا بيعته أوّلاً، وأنكر ذلك عليهم ابن عمر وغيره، وأما قتل الحسين فلم يأمر به ولم يرض به، بل ظهر منه التألم لقتله، وذَمّ مَنْ قتله، ولم يُحمل الرأس إليه وإنما حُمل إلى ابن زياد. والمأخذ الثاني: أنه قد ثبت في صحيح البخاري عن ابن عمر أن رسول الله (ص) قال: «أولُ جيشٍ يغزو القسطنطينية مغفور له»، وأول جيش غزاها كان أميره يزيد.

والتحقيق: أن هذين القولين يسوغ فيهما الاجتهاد. فإن اللعنة لمن يعمل المعاصي مما يسوغ فيها الاجتهاد، وكذلك محبة من يعمل حسنات وسيئات، بل لا يتنافى عندنا أن يجتمع في الرجل الحمد والذم، والثواب والعقاب، كذلك لا يتنافى أن يُصَلّى عليه ويُدْعى له، وأن يُلعَنَ ويُشتم أيضاً باعتبار وجهين.

فإن أهل السنة متفقون على أن فُسّاق أهل الملة ـ وإن دخلوا النار، أو استحقوا دخولها فإنهم لا بد أن يدخلوا الجنة فيجتمع فيهم الثواب والعقاب. ولكن الخوارج والمعتزلة تنكر ذلك، وترى أن من استحق الثواب لا يستحق العقاب، ومن استحق العقاب لا يستحق الثواب. والمسألة مشهورة، وتقريرها في غير هذا الموضع.

وأما جواز الدعاء للرجل وعليه فبسط هذه المسألة في الجنائز، فإن موتى المسلمين يُصَلّى عليهم برّهم وفاجرهم، وإنْ لُعن الفاجرُ مع ذلك بعينه أو بنوعه. لكن الحال الأول أوسط وأعدل، وبذلك أجبتُ مقدّم المغْل بولاي لما قدموا دمشق في الفتنة الكبيرة، وجرت بيني وبينه وبين غيره مخاطبات، فسألني فيما سألني: ما تقولون في يزيد؟ فقلت: لا نسبُّه ولا نحبُّه، فإنه لم يكن رجلاً صالحاً فنحبه، ونحن لا نسبّ أحداً من المسلمين بعينه. فقال: أفلا تلعنونه؟ أما كان ظالماً؟ أما قتل الحسين؟ فقلت له: نحن إذا ذُكر الظالمون كالحجّاج بن يوسف وأمثاله، نقول كما قال الله في القرآن: ﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾ ولا نحب أن نعلن أحداً بعينه؛ وقد لعنه قوم من العلماء؛ وهذا مذهب يسوغ فيه الاجتهاد، لكن ذلك القول أحب إلينا وأحسن. وأما من قتل «الحسين» أو أعان على قتله، أو رضي بذلك: فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين؛ لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً.

قال: فما تحبون أهل البيت؟ قلت: محبتهم عندنا فرضٌ واجب، يؤجر عليه، فإنه قد ثبت عندنا في صحيح مسلم عن زيد بن أرقم قال: خَطَبَنَا رسول الله (ص) بغدير يدعى خُمّاً، بين مكة والمدينة فقال: «أيها الناس! إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله»: فذكر كتاب الله وحَضّ عليه، ثم قال: «وعترتي أهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي». قلت لمقدم: ونحن نقول في صلاتنا كل يوم: «اللهم صلّ على محمدٍ وعلى آل محمد كما صلّيتَ على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد، وبارِكْ على محمد وعلى آل محمد كما باركت إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد» قال مقدم: فمن يُبغض أهل البيت؟ قلت: من أبغضهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً.

ثم قلت للوزير المغولي: لأيّ شيء قال عن يزيد وهذا تتريٌّ؟ قال: قد قالوا له إن أهل دمشق نواصب. قلت بصوت عال: يكذب الذي قال هذا، ومَنْ قال هذا فعليه لعنة الله، والله ما في أهل دمشق نواصب، وما علمت فيهم ناصبيّاً، ولو تنقّص أحدٌ علياً بدمشق لقام المسلمون عليه؛ لكن كان ـ قديماً لما كان بنو أمية ولاة البلاد ـ بعض بني أمية ينصب العداوة لعلي ويسبه، وأما اليوم فما بقي من أولئك أحد.

٦

مقصود الولاية على الناس(*)

وأما قول الرافضي: انهم يقولون: [إن] الإمام بعد رسول الله (ص) أبو بكر، بمبايعة عمر، برضا أربعة. فيقال له: ليس هذا قول أئمة [أهل] السنة، وإن كان بعض أهل الكلام يقولون: إن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة، كما قال بعضهم: تنعقد ببيعة اثنين، وقال بعضهم: تنعقد ببيعة واحد، فليست هذه أقوال أئمة السنة. بل الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً.

ولهذا قال أئمة السنة: من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية، فهو من أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله. فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك.

ومن المعلوم أن الناس لا يصلحون إلا بولاة، وأنه لو تولى من هو دون هؤلاء من الملوك الظلمة لكان ذلك خيراً من عدمهم، كما يقال: ستون سنة مع إمام جائر، خير من ليلة واحدة بلا إمام. ويروى عن علي رضي الله أنه قال: لا بد للناس من إمارة برّة كانت أو فاجرة. قيل له: هذه البرة قد عرفناها فما بال الفاجرة؟ قال: يؤمن بها السبيل، ويُقام بها الحدود، ويجاهد بها العدوّ، ويقسم بها الفيء. ذكره علي بن معبد في كتاب «الطاعة والمعصية». وكل من تولى كان خيراً من المعدوم المنتظر الذي تقول الرافضة: إنه الخلف

(*) منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة القدرية، ١/٣٦٥، ٣٨٠ - ٣٨٨.

الحجة، فإن هذا لم يحصل بإمامته شيء من المصلحة لا في الدنيا ولا في الدين أصلاً، ولا فائدة في إمامته إلا الاعتقادات الفاسدة والأماني الكاذبة والفتن بين الأمة وانتظار من لا يجيء، فتطوى الأعمار ولم يحصل من فائدة هذه الإمامة شيء.

والناس لا يمكنهم البقاء أياماً قليلة بلا ولاة أمور، بل كانت أمورهم تفسد، فكيف تصلح أمورهم إذا لم يكن لهم إمام إلا من لا يعرف ولا يدري ما يقول، ولا يقدر على شيء من أمور الإمامة بل هو معدوم؟ وأما آباؤه فلم يكن لهم قدرة و[لا] سلطان الإمامة، بل كان لأهل العلم والدين منهم إمامة أمثالهم من جنس الحديث والفتيا ونحو ذلك، لم يكن لهم سلطان الشوكة؛ فكانوا عاجزين عن الإمامة، سواء كانوا أولى بالولاية أو لم يكونوا أولى.

فبكل حال ما مُكّنوا ولا وُلّوا ولا كان يحصل بهم المطلوب من الولاية لعدم القدرة والسلطان، ولو أطاعهم المؤمن لم يحصل له بطاعتهم المصالح التي تحصل بطاعة الأئمة: من جهاد الأعداء وإيصال الحقوق إلى مستحقيها - أو بعضهم - وإقامة الحدود.

فإن قال القائل: إن الواحد من هؤلاء أو من غيرهم إمام، أي ذو سلطان وقدرة يحصل بهما مقاصد الإمامة، كان هذا مكابرة للحس. ولو كان ذلك كذلك، لم يكن هناك متول يزاحمهم ولا يستبدّ بالأمر دونهم، وهذا لا يقوله أحد. وإن قال: إنهم أئمة بمعنى أنهم هم الذين [كانوا] يجب أن يُولوا، وأن الناس عصوا بترك توليتهم، فهذا بمنزلة أن يقال: فلان كان يستحق أن يُولّى [إمامة الصلاة] وأن يولى القضاء، ولكن لم يول ظلماً ولا عدواناً.

ومن المعلوم أن أهل السنة لا ينازعون في أنه كان بعض أهل الشوكة بعد الخلفاء الأربعة يولون شخصاً وغيره أولى بالولاية منه، وقد كان عمر بن عبد العزيز يختار أن يولي القاسم بن محمد بعده، لكنه لم يطق ذلك لأن أهل الشوكة لم يكونوا موافقين على ذلك [ولأنه كان قد عقد العهد معه ليزيد بن عبد الملك بعده، فكان يزيد هو ولي العهد]. وحينئذ فأهل الشوكة الذين قدموا المرجوح وتركوا الراجح، أو الذي تولى بقوته وقوة أتباعه ظلماً وبغياً، يكون إثم هذه الولاية على من ترك الواجب مع قدرته على فعله أو أعان على الظلم، وأما من لم يظلم ولا أعان ظالماً وإنما أعان على البر والتقوى، فليس عليه من هذا شيء.

ومعلوم أن صالحي المؤمنين لا يعاونون الولاة إلا على البر والتقوى، لا يعاونونهم على الإثم والعدوان، فيصير هذا بمنزلة الإمام الذي يجب تقديمه في الشرع لكونه أقرأ وأعلم بالسنة، أو أقدم هجرة وسناً، إذا قدم ذو الشوكة من هو دونه، فالمصلون خلفه الذين لا يمكنهم الصلاة إلا خلفه، أيّ ذنب لهم في ذلك؟

وكذلك الحاكم الجاهل أو الظالم أو المفضول إذا طلب المظلوم منه أن ينصفه ويحكم له بحقه: فيحبس له غريمه، أو يقسم له ميراثه، أو يزوّجه بأيم لا وليّ لها غير السلطان أو نحو ذلك، فأي شيء عليه من إثمه أو إثم من ولاه وهو لم يستعن به لا على حق ولا على باطل؟

وقد قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾. وقال النبي (ص): إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، رواه البخاري ومسلم. ومعلوم أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، بحسب الإمكان.

وأهل السنة يقولون: ينبغي أن يولى الأصلح للولاية إذا أمكن، إما وجوباً عند أكثرهم، وإما استحباباً عند بعضهم. وأن من عدل عن الأصلح مع قدرته ـ لهواه ـ فهو ظالم، ومن كان عاجزاً عن تولية الأصلح مع محبته لذلك فهو معذور. ويقولون: من تولى فإنه يستعان به على طاعة الله بحسب الإمكان، ولا يعان إلا على طاعة الله، ولا يستعان به على معصية الله، ولا يعان على معصية الله تعالى. أفليس قول أهل السنة في الإمامة خيراً من قول من يأمر بطاعة معدوم أو عاجز لا يمكنه الإعانة المطلوبة من الأئمة؟

ولهذا كانت الرافضة لما عدلت عن مذهب أهل السنة في معاونة أئمة المسلمين والاستعانة بهم، دخلوا في معاونة الكفار والاستعانة بهم، فهم يدعون إلى الإمام المعصوم، ولا يعرف لهم إمام موجود يأتمون به إلا كفور أو ظلوم. فهم كالذي يحيل بعض العامة على أولياء الله رجال الغيب، ولا رجال عنده إلا أهل الكذب والمكر الذين يأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله، أو الجن أو الشياطين الذين يحصل بهم لبعض الناس أحوال شيطانية.

فلو قدر أن ما تدعيه الرافضة من النص هو حق موجود، وأن الناس لم يولوا المنصوص عليه، لكانوا قد تركوا من يجب توليته وولوا غيره. وحينئذ فالإمام الذي قام بمقصود الإمامة هو هذا المولى دون [ذلك] الممنوع المقهور. نعم ذلك يستحق أن يولى، لكن ما وُلِيَ، فالإثم على من ضيع حقه وعدل عنه، لا على من لم يضيع حقه ولم يعتد.

وهم يقولون: إن الإمام وجب نصبه لأنه لطف ومصلحة للعباد، فإذا كان الله ورسوله يعلم أن الناس لا يولون هذا المعين إذا أمروا بولايته، كان أمرهم بولاية من يولونه وينتفعون بولايته، أولى من أمرهم بولاية من لا يولونه ولا ينتفعون بولايته، كما قيل في إمامة الصلاة والقضاة وغير ذلك، فكيف إذا كان ما يدَّعونه من النص من أعظم الكذب والافتراء؟

والنبي (ص) قد أخبر أمته بما سيكون وما يقع بعده من التفرق، فإذا نص لأمته على إمامة

شخص يعلم أنهم لا يولونه، بل يعدلون عنه ويولون غيره ويحصل لهم بولايته مقاصد الولاية، وأنه إذا أفضت النوبة إلى المنصوص حصل من سفك دماء الأمة ما لم يحصل قبل ذلك ولم يحصل من مقاصد الولاية ما حصل بغير المنصوص، كان الواجب العدول عن المنصوص.

مثال ذلك أن وليّ الأمر إذا كان عنده شخصان ويعلم أنه إن ولّى أحدهما أطيع وفتح البلاد وأقام الجهاد وقهر الأعداء، وأنه إذا ولّى الآخر لم يطع ولم يفتح شيئاً من البلاد، بل يقع في الرعية الفتنة والفساد، كان من المعلوم لكل عاقل أنه ينبغي أن يولي من يعلم أنه إذا ولاه حصل به الخير والمنفعة، لا من إذا ولاّه لم يطع وحصل بينه وبين الرعية الحرب والفتنة، فكيف مع علم الله ورسوله بحال ولاية الثلاثة وما حصل فيه من مصالح الأمة في دينها ودنياها لا ينص عليها، وينص على ولاية من لا يُطاع بل يحارب ويقاتل حتى لا يمكنه قهر الأعداء ولا إصلاح الأولياء؟ وهل يكون من ينص على ولاية هذا دون ذاك إلا جاهلاً، إن لم يعلم الحال، أو ظالماً مفسداً، إن علم ونص؟

والله ورسوله بريء من الجهل والظلم، وهم يضيفون إلى الله ورسوله العدول عما فيه مصلحة العباد إلى ما ليس فيه إلا الفساد.

وإذا قيل: إن الفساد حصل من معصيته [له] لا من تقصيره. قيل: أفليس ولاية من يطيعونه فتحصل المصلحة، أولى من ولاية من يعصونه فلا تحصل المصلحة بل المفسد. ولو كان للرجل ولد وهناك مؤدبان: إذا أسلمه إلى أحدهما تعلم وتأدّب، وإذا أسلمه إلى الآخر فرّ وهرب، أفليس إسلامه إلى ذاك أولى؟ ولو قدر أن ذاك أفضل فأيّ منفعة في فضيلته إذا لم يحصل للولد به منفعة لنفوره عنه؟ ولو خطب المرأة رجلان، أحدهما أفضل من الآخر لكن المرأة تكرهه، وإن تزوجت به لم تطعه، بل تخاصمه وتؤذيه، فلا تنتفع به ولا ينتفع هو بها، والآخر تحبه ويحبها ويحصل به مقاصد النكاح، أفليس تزويجها بهذا المفضول أولى باتفاق العقلاء، ونص من ينص على تزويجها بهذا [المفضول] أولى من النص على تزويجها بهذا؟ فكيف يضاف إلى الله ورسوله ما لا يرضاه إلا ظالم أو جاهل؟

فقول أهل السنة خبر صادق وقول حكيم، وقول الرافضة خبر كاذب وقول سفه. فأهل السنة يقولون: الأمير والإمام والخليفة ذو السلطان الموجود الذي له القدرة على عمل مقصود الولاية، كما أن إمام الصلاة هو الذي يصلي بالناس وهم يأتمون به، ليس إمام الصلاة من يستحق أن يكون إماماً وهو لا يصلي بأحد، لكن هذا ينبغي أن يكون إماما. والفرق بين الإمام وبين من ينبغي أن يكون هو الإمام، لا يخفى إلا على الطغام.

ويقولون: إنه يعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان، ويطاع في طاعة الله دون معصيته، ولا يخرج عليه بالسيف، وأحاديث النبي (ص) إنما تدل على هذا كما في الصحيحين، عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي (ص)، قال: من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس يخرج عن السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية. [وفي لفظ: أنه من فارق الجماعة شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية]، فجعل المحذور هو الخروج عن السلطان ومفارقة الجماعة، وأمر بالصبر على ما يكره من الأمير، لم يخص بذلك سلطاناً معيناً ولا أميراً معيناً ولا جماعة معينة.

والنبي (ص) دائماً يأمر بإقامة رأس، حتى أمر بذلك في السفر إذا كانوا ثلاثة، فأمر بالإمارة في أقل عدد وأقصر اجتماع.

فكان الخير الأول النبوّة وخلافة النبوّة التي لا فتنة فيها، وكان الشر ما حصل من الفتنة بقتل عثمان وتفرق الناس، حتى صار حالهم شبيهاً بحال الجاهلية يقتل بعضهم بعضاً. ولهذا قال الزهري: وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله (ص) متوافرون، فأجمعوا أن كل دم أو مال أو فرج أصيب بتأويل القرآن فهو هدر، أنزلوهم منزلة الجاهلية. فبين أنهم جعلوا هذا غير مضمون، كما أن ما يصيبه أهل الجاهلية بعضهم من بعض غير مضمون، لأن الضمان إنما يكون مع العلم بالتحريم، فأما مع الجهل بالتحريم، كحال الكفار والمرتدين والمتأوّلين من أهل القبلة، فالضمان منتف. ولهذا لم يضمن النبي (ص) أسامة [بن زيد] دم المقتول الذي قتله متأوّلاً، مع قوله: أقتلته بعد أن قال لا إلٰه إلا الله؟ أقتلته بعد أن قال لا إلٰه إلا الله؟ أقتلته بعد أن قال لا إلٰه إلا الله؟ ولهذا لا تقامُ الحدود إلا على من علم التحريم.

والخير الثاني اجتماع الناس لما اصطلح الحسن ومعاوية، لكن كان صلحاً على دَخَن، وجماعة على أقذاء، فكان في النفوس ما فيها، أخبر رسول الله (ص) بما هو الواقع.

٧

الإمارة والولاية(*)

رسالة مبنية على آية الأمراء في كتاب الله؛ وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً. يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللَّهِ وَالرَّسُولِ، إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾. نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور؛ عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل. ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم؛ عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قَسْمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمروا بمعصية الله. فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله (ص). وإن لم تفعل ولاة الأمر ذلك، أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله، لأن ذلك من طاعة الله ورسوله، وأدّيت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى، وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ».

وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جِمَاعُ السياسة العادلة، والولاية الصالحة.

وجوب اتخاذ الإمارة

يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها. فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند

(*) السياسة الشرعية، ٦ - ٧، ١٦٩ - ١٧٦.

الاجتماع من رأس، حتى قال النبي (ص): «إِذَا خَرَجَ ثَلاَثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ». رواه أبو داود، من حديث أبي سعيد، وأبي هريرة.

وروى الإمام أحمد في المسند عن عبد الله بن عمرو، أن النبي (ص) قال: «لا يَحِلُّ لِثَلاَثَةٍ يَكُونونَ بِفَلاَةٍ مِنَ الأَرْضِ أَلاَّ يؤَمِّروا عَلَيهِمْ أَحَدَهُمْ»، فأوجب (ص) تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع. ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة. وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم. وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة ولهذا روي: «أَنَّ السُّلْطَانَ ظِلُّ اللَّهِ فِي الأَرْضِ». ويقال «سِتُّونَ سَنَةً مِن إِمَامٍ جَائِرٍ أَصْلَحُ مِنْ لَيْلَةٍ بِلاَ سُلْطَانٍ»، والتجربة تبين ذلك. ولهذا كان السلف كالفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل وغيرهما يقولون: «لو كان لنا دعوة مجابة لدعونا بها للسلطان». وقال النبي (ص): «إِنَّ اللَّهَ يَرضَى لَكُمْ ثَلاثَةً: أَنْ تَعْبدُوهُ وَلاَ تُشْركُوا بِهِ شَيْئاً، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقوا، وَأَنْ تُنَاصِحُوا مَنْ وَلاَّهُ اللَّهُ أَمْرَكم». رواه مسلم. وقال: «ثَلاَثٌ لا يَغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُسْلِمٍ: إِخْلاَصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ، وَمُنَاصَحَةُ وُلاةِ الأَمْرِ، وَلُزُومُ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ، فانَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ». رواه أهل السنن. وفي الصحيح عنه أنه قال: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ، الدِّينُ النَّصِيحَةُ، الدِّينُ النَّصِيحَةُ. قَالوا: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ».

فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقربُ بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها، بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها. وقد روى كعب ابن مالك عن النبي (ص) أنه قال: «مَا ذِئْبَانِ جَائِعَانِ أُرْسِلاَ فِي غَنَمٍ بِأَفْسَدَ لَهَا مِنْ حِرْصِ المَرْءِ عَلَى المَالِ أَوِ الشَّرَفِ لِدِينِهِ». قال الترمذي حديث حسن صحيح: فأخبر أن حرص المرء على المال والرياسة يفسد دينه. وقد أخبر الله تعالى عن الذي يؤتى كتابه بشماله، أنه يقول: ﴿مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ، هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ﴾.

وغاية مريد الرياسة أن يكون كفرعون، وجامع المال أن يكون كقارون، وقد بين الله تعالى في كتابه حال فرعون وقارون، فقال تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ، كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَاراً فِي الأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾ وقال تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلها لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلاَ فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾. فإن الناس أربعة أقسام:

القسم الأول يريدون العلو على الناس، والفساد في الأرض، هو معصية الله، وهؤلاء الملوك والرؤساء المفسدون، كفرعون وحزبه، وهؤلاء هم شرار الخلق. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَونَ

عَلاً فِي الأَرْضِ وجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ ويَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّه كانَ مِنَ الْمُفْسِدينَ﴾. وروى مسلم في صحيحه عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: رسول الله (ص): «لاَ يَدْخلُ الجَنَّةَ مَنْ فِي قَلْبِه مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ، ولاَ يَدْخلُ النَّارَ مَنْ فِي قَلْبِهِ ذَرَّةٌ مِنْ إِيمَانٍ». فقالَ رجلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنّي أُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبِي حَسَناً وَنَعْلِي حَسَناً: أَفمِنَ الْكِبْرِ ذَاكَ؟ قالَ: «لاَ؛ إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الجَمَالَ، الْكِبْرُ بَطَرُ الحَقِّ وَغَمْطُ النَّاس»؛ فبطر الحق، دفعه وجحده، وغمط الناس، احتقارهم وازدراؤهم، وهذا حال من يريد العلو والفساد. والقسم الثاني: الذين يريدون الفساد، بلا علو، كالسراق المجرمين من سِفْلة الناس. والقسم الثالث: يريد العلو بلا فساد، كالذين عندهم دين، يريدون أن يعلوا به على غيرهم من الناس. وأما القسم الرابع: فهم أهل الجنة، الذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً، مع أنهم قد يكونون أعلى من غيرهم كما قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ انْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ وقال تعالى: ﴿فَلاَ تَهِنُوا وَتَدْعُوا إلى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ واللَّهُ مَعَكُمْ ولَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكم﴾ وقال: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ ولِرَسُولِهِ ولِلْمُؤْمِنِينَ﴾.
فكم مِمَّن يريد العلو، ولا يزيده ذلك إلا سفولاً، وكم ممن جعل من الأعْلَيْن وهو لا يريد العلو ولا الفساد، وذلك لأن إرادة العلو على الخلق ظلم، لأن الناس من جنس واحد. فإرادة الإنسان أن يكون هو الأعلى ونظيره تحته ظُلْمٌ، فالناس يبغضون من يكون كذلك ويعادونه، لأن العادل منهم لا يحب أن يكون مقهوراً لنظيره، وغير العادل منهم يؤثر أن يكون هو القاهر، ثم إنه مع هذا لا بد له ـ في العقل والدين ـ من أن يكون بعضهم فوق بعض كما قدمناه، كما أن الجسد لا يصلح إلا برأس. قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُم﴾. وقال تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً﴾. فجاءت الشريعة بِصَرْفِ السلطان والمال في سبيل الله.

فإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرُّب إلى الله وانفاقُ ذلك في سبيله، كان ذلك سلاح الدين والدنيا. وإن انفرد السلطان عن الدين، أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس، وإنما يمتاز أهل طاعة الله عن أهل معصيته، بالنية والعمل الصالح، كما في الصحيحين عن النبي (ص): «إنَّ اللَّهَ لاَ يَنْظُرُ إلى صُوَرِكُمْ وَلاَ إلى أَمْوَالِكُمْ، وَإِنَّمَا يَنْظُرُ إلى قُلُوبِكُمْ وَإِلى أَعْمَالِكُمْ».

ولما غلب على كثير من ولاة الأمور إرادة المال والشرف، ساروا بمعزل عن حقيقة الإيمان وكمال الدين، ثم منهم من غلَّب الدين، وأعرض عما لا يتم الدين إلا به من ذلك، ومنهم

من رأى حاجته إلى ذلك، فأخذه مُعْرِضاً عن الدين، لاعتقاده أنه مناف لذلك، وصار الدين عنده في محل الرحمة والذل، لا في محل العلو والعز، وكذلك لما غلب على كثير من أهل الديانتين العجزُ عن تكميل الدين، والجزع لِمَا قد يصيبهم في إقامته من البلاء، استضعف طريقتهم واستذلّها مَنْ رَأى أنه لا تقوم مصلحته ومصلحة غيره بها.

وهاتان السبيلان الفاسدتان ـ سبيل من انتسب إلى الدين ولم يكمله بما يحتاج إليه من السلطان والجهاد والمال، وسبيل مَنْ أقبل على السلطان والمال والحرب، ولم يقصد بذلك إقامة الدين ـ هما سبيل المغضوب عليهم والضالين. الأولى للضالين النصارى، والثانية للمغضوب عليهم اليهود.

وإنما الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، هي سبيل نبينا محمد (ص) وسبيل خلفائه وأصحابه، ومن سلك سبيلهم، وهم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه، وأعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً، ذلك هو الفوز العظيم.

فالواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وُسْعِه؛ فمن وَلِيَ ولايةً يقصد بها طاعة الله، وإقامةَ ما يمكنه من دينه، ومصالح المسلمين، وأقام فيها، ما يمكنه من ترك المحرمات، لم يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن تولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجار. ومن كان عاجزاً عن إقامة الدين بالسلطان والجهاد، ففعل ما يقدر عليه، من النصيحة بقلبه، والدعاء للأمة، ومحبة الخير، وفعل ما يقدر عليه من الخير، لم يُكَلَّف ما يعجز عنه، فإن قوام الدين بالكتاب الهادي، والحديث الناصر كما ذكره الله تعالى.

فعلى كل أحد الاجتهاد في إيثار القرآن والحديث لله تعالى، ولطلب ما عنده، مستعيناً بالله في ذلك، ثم الدنيا تخدم الدين، كما قال معاذ ابن جبل رضي الله عنه: «ياابْنَ آدَمَ أنتَ محتاجٌ إلى نصيبك من الدنيا وأنت إلى نصيبك من الآخرة أحْوجُ، فإن بدأت بنصيبك من الآخرة مرَّ بنصيبك من الدنيا، فانتظمها انتظاماً، وإن بدأت بنصيبك من الدنيا فَاتَكَ نصيبك من الآخرة، وأنت من الدنيا على خطر». ودليل ذلك ما رواه الترمذي عن النبي (ص) أنه قال: «مَنْ أَصْبَحَ والآخِرَةُ أَكْبَرُ هَمِّهِ جَمَعَ لَهُ شَمْلَهُ وَجَعَلَ غِنَاهُ فِي قَلْبِهِ وَأَتَتْهُ الدُّنْيَا وَهِيَ رَاغِمَةٌ؛ وَمَنْ أَصْبَحَ وَالدُّنْيَا أَكْبَرُ هَمِّهِ فَرَّقَ اللَّهُ عَلَيْهِ ضَيْعَتَهُ، وَجَعَلَ فَقْرَهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ، وَلَمْ يَأْتِهِ مِنَ الدُّنْيَا إلاَّ مَا كُتِبَ لَهُ». وأصل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ الاَّ لِيَعْبُدُونَ. مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُون. إنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو القُوَّةِ المَتِينُ﴾.

8

أغراض الحكم(*)

معرفة الأصلح وكيفية تمامها

والمهم في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية، ومعرفة طريق المقصود؛ فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر. فلهذا لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين، قدَّموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد، وكان من يطلب رئاسة نفسه يؤثر تقديم من يقيم رئاسته؛ وقد كانت السنة أن الذي يصلي بالمسلمين الجمعة والجماعة ويخطب بهم هم أمراء الحرب، الذين هم نُوَّاب ذي السلطان على الجند. ولهذا لما قدَّم النبي (ص) أبا بكر في الصلاة، قدَّمه المسلمون في إمارة الحرب وغيرها.

وكان النبي (ص) إذا بعث أميراً على حرب، كان هو الذي يؤمِّره للصلاة بأصحابه؛ وكذلك إذا استعمل رجلاً نائباً على مدينة، كما استعمل عتَّاب بن أسيد على مكة، وعثمان بن أبي العاص على الطائف، وعلياً ومعاذاً، وأبا موسى على اليمن، وعمرو بن حزم على نجران، كان نائبه هو الذي يصلي بهم، ويقيم فيهم الحدود وغيرها، مما يفعله أمير الحرب. وكذلك خلفاؤه بعده، ومن بعدهم من الملوك الأمويين وبعض العباسيين، وذلك لأن أهم أمر في الدين الصلاة والجهاد. ولهذا كانت أكثر الأحاديث عن النبي (ص) في الصلاة والجهاد، وكان إذا عاد مريضاً، يقول: «اللّهُمَّ اشْفِ عَبْدَكَ، يَشْهَدُ لَكَ صَلاَةً وَيَنْكَا لَكَ عَدُوّاً». ولما بعث النبي (ص) معاذاً إلى اليمن، قال: «يَا مُعَاذُ. إنَّ أَهَمَّ أَمْرِكَ عِنْدِي الصَّلاَةُ». وكذلك كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يكتب إلى عماله: «إن أهم أموركم

(*) السياسة الشرعية، ٢٧ - ٣٢، ١٦٥ - ١٦٩.

عندي الصلاة؛ فمن حافظ عليها وحفظها حفظ دينه، ومن ضيعها كان لما سواها من عمله أشد إضاعة».

وذلك لأن النبي (ص) قال: «الصَّلاَةُ عِمَادُ الدِّينِ». فإذا أقام المتولي عماد الدين، فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وهي التي تعين الناس على ما سواها من الطاعات كما قال الله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ، وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إلاَّ عَلَى الخَاشِعِينَ﴾.

وقال سبحانه وتعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ، إنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾. وقال لنبيه: ﴿وأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاَةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لاَ نَسْأَلُكَ رِزْقاً، نَحْنُ نَرْزُقُكَ، وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوى﴾. وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ. مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ. إنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو القُوَّةِ المَتِينُ﴾.

فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نَعِمُوا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم. وهو نوعان: قَسْمُ المال بين مستحقيه؛ وعقوبات المعتدين، فمن لم يعتد أصلح له دينه ودنياه. ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول: «إنما بعثت عمالي إليكم، ليعلموكم كتاب ربكم وسُنة نبيكم، ويقيموا بينكم دينكم». فلما تغيرت الرعية من وجهٍ، والرعاة من وجه،، تناقضت الأمور. فإذا اجتهد الراعي في إصلاح دينهم ودنياهم بحسب الإمكان، كان من أفضل أهل زمانه، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله. فقد روي: «يَوْمٌ مِنْ إمَامٍ عَادِلٍ، أَفْضَلُ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً». وفي مسند الإمام أحمد عن النبي (ص)، أنه قال: «أَحَبُّ الخَلْقِ إلى اللَّهِ إمَامٌ عَادِلٌ، وَأَبْغَضُهُمْ إليهِ إمَامٌ جَائِرٌ»؛ وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال رسول الله (ص): سَبْعَةٌ يُظِلُّهُم اللَّهُ يَوْمَ لاَ ظِلَّ إلاَّ ظِلُّهُ: إمَامٌ عَادِلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عبَادَةِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ بِالْمَسْجِدِ إذَا خَرَجَ مِنْهُ حَتَّى يَعُودَ إلَيهِ، وَرَجُلاَنِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ، اجْتَمَعَا عَلَى ذٰلِكَ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّه خَالياً فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ إلَى نَفْسِهَا، فَقَالَ: إنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا، حَتَّى لاَ تَعْلَم شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ».

وفي صحيح مسلم عن عياض بن حماد، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله (ص): «أَهْلُ الجَنَّةِ ثَلاَثَةٌ: سُلْطَانٌ مُقْسِطٌ، وَرَجُلٌ رَحِيمُ القَلْبِ بِكُلِ ذِي قُرْبَى وَمُسْلِم، وَرَجُلٌ غَنِيٌّ عَفِيفٌ مُتَصدِّقٌ». وفي السنن عنه (ص)، أنه قال: «السَّاعِي عَلَى الصَّدَقَةِ بالحَقِّ، كالمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ». وقد قال الله تعالى، ـ لما أمر بالجهاد ـ: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ، وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾. وقيل للنبي (ص): يا رسول الله ـ الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل

حمية، ويقاتل رياء، فأي ذلك في سبيل الله؟ فقال: «مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، أخرجاه في الصحيحين.

فالمقصود أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الله، اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه، وهكذا قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ، وَأَنْزَلْنَا مَعَهُم الْكِتَابَ والميزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بالقِسْطِ﴾. فالمقصود من إرسال الرسل، وانزال الكتب، أن يقوم الناس بالقسط، في حقوق الله، وحقوق خلقه. ثم قال تعالى: «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ، وَلِيَعْلَمَ اللَّه مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالغَيْبِ». فمن عدل عن الكتاب قُوِّم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف. وقد رُوِيَ عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: أمرنا رسول الله (ص)، أن نضرب بهذا ـ يعني السيف ـ من عَدَلَ عن هذا ـ يعني المصحف ـ فإذا كان هذا هو المقصود، فإنه يتوسل إليه بالأقرب فالأقرب، وينظر إلى الرجلين، أيهما كان أقرب إلى المقصود وُلِيَ. فإذا كانت الولاية مثلاً، إمامة صلاة فقط، قُدِّم من قدمه النبي (ص)، حيث قال: «يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ كانُوا في الْقِرَاءَةِ سَوَاءً، فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنْ كانُوا في السُّنَّةِ سَوَاءً، فَأَقْدَمُهُمْ هِجْرَةً، فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً، فَأَقْدَمُهُمْ سناً وَلاَ يَؤُمَّنَّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِه، وَلا يَجلِسْ فِي بَيْتِه عَلَى تَكْرِمَتِهِ إلاَّ بِإِذْنِهِ»، رواه مسلم. فإذا تكافأ رجلان، أو خفي أصلحهما، أقرع بينهما، كما أقرع سعد بن أبي وقاص بين الناس يوم القادسية لما تشاجروا على الأذان، متابعةً لقوله (ص): «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي النِّدَاءِ وَالصَّفِّ الأَوَّلِ، ثُمَّ لَمْ يَجِدُوا إلاَّ أَنْ يَسْتَهِمُوا عَلَيْهِ لاَسْتَهَمُوا». فإذا كان التقديم بأمر الله إذا ظهر، وبفعله ـ وهو ما يرجحه بالقرعة إذا خفي الأمر ـ كان المتولي قد أدّى الأمانات في الولايات إلى أهلها.

والأصل في هذا، أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها، إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه، كما لا يشرع لهم من العبادات التي يتقربون بها إلى الله، إلا ما دل الكتاب والسنة على شرعه، إذ الدين ما شرعه الله، والحرام ما حرمه الله، بخلاف الذين ذمهم الله، حيث حرّموا من دون الله ما لم يحرمه الله، وأشركوا به ما لم ينزل به سلطانا، وشرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله، اللهم وفقنا لأن نجعل الحلال ما حلّلته، والحرام ما حرمته، والدين ما شرعْتَه.

المشاورة

لا غنى لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر بها نبيه (ص). فقال تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

المُتَوَكِّلِينَ﴾. وقد رُوِيَ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَكْثَرَ مَشُورَةً لأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللهِ (ص)».

وقد قيل: إن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به مَنْ بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي، من أمر الحروب، والأمور الجزئية وغير ذلك، فغيره (ص) أولى بالمشورة.

وقد أثنى الله على المؤمنين بذلك في قوله: ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ. وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ وإذا استشارهم، فإن بيَّن له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين، فعليه اتِّباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وإن كان عظيماً في الدين والدنيا. قال الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾.

وأولو الأمر صنفان: الأمراء والعلماء، وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس، فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله، طاعة الله ورسوله واتباع كتاب الله، ومتى أمكن في الحوادث المشكلة معرفة ما دل عليه الكتاب والسنة، كان هو الواجب؛ وإن لم يمكن ذلك لضيق الوقت أو عجز الطالب، أو تكافؤ الأدلة عنده أو غير ذلك، فله أن يُقلِّد من يرتضي علمه ودينه. هذا أقوى الأقوال.

وقد قيل: ليس له التقليد بكل حال، والأقوال الثلاثة في مذهب أحمد وغيره، وكذلك ما يشترط في القضاة والولاة من الشروط يجب فعله بحسب الإمكان، بل وسائر شروط العبادات من الصلاة والجهاد وغير ذلك، كل ذلك واجب مع القدرة. فأما مع العجز فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، ولهذا أمر الله المصلي أن يتطهر بالماء، فإن عدمه، أو خاف الضرر باستعماله، لشدة البرد أو جراحة أو غير ذلك، تيمم الصعيد فمسح بوجهه ويديه منه. وقال النبي (ص) لعِمْرَان بن حصين: «صَلِّ قَائِماً فإنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِداً، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلى جَنْبٍ». فقد أوجب الله فعل الصلاة في الوقت على أي حال أمكن، كما

قال تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ فإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَاناً. فإِذَا أَمِنتُم فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾.

فأوجب الله الصلاة على الآمن والخائف، والصحيح والمريض، والغني والفقير، والمقيم والمسافر، وخَفَّفَها على المسافر والخائف والمريض، كما جاء به الكتاب والسنة. وكذلك أوجب فيها واجبات من الطهارة، والستارة، واستقبال القبلة، وأسقط ما يعجز عنه العبد من ذلك. فلو انكسرت سفينة قوم، أو سلبهم المحاربون ثيابهم، صَلُّوا عُرَاة بحسب أحوالهم، وقام إمامهم وسطهم لئلا يرى الباقون عورته. ولو اشتبهت عليهم القبلة، اجتهدوا في الاستدلال عليها. فلو عُمِّيَت الدلائل، صلوا كيفما أمكنهم، كما قد رُوِيَ أنهم فعلوا ذلك على عهد رسول الله (ص)، فهكذا الجهاد والولايات وسائر أمور الدين، وذلك كله في قوله تعالى: ﴿واتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾.

وفي قول النبي (ص): «إذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ». كما أن الله تعالى لمَّا حرم المطاعم الخبيثة قال: ﴿فَمنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيهِ﴾ وقال تعالى: ﴿ومَا جعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. وقال تعالى: ﴿ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَليكمْ مِنْ حرَجٍ﴾، فلم يُوجب ما لا يستطاع، ولم يحرم ما يضطر إليه، إذا كانت الضرورة بغير معصية من العبد.

٩

تبجيل الرؤساء(*)

سُئل شيخُ الإسلام، أوحدُ الزمان، تقيّ الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، قدس الله روحه ونوّر ضريحه:

ما تقول السادةُ العلماءُ أئمة الدين، رضي الله عنهم أجمعين، في النهوض والقيام الذي يعتاده الناسُ من الإكرام عند قدوم شخصٍ معيّنٍ مُعْتَبَرٍ؟ وهل يجوزُ أم لا عند غلبة ظنّ المتقاعدِ عن ذلك أنّ القادم يخجل أو يتأذّى باطنه وربما آل ذلك إلى بُغْضٍ ومَقْتٍ وعداوة؟

وهذه الألقابُ المتواطأ عليها بين الناس، والمعانقاتُ في المحافل وغيرها، وتحريكُ الرقاب إلى جهةِ الأرضِ والانخفاضُ، هل يجوز أو يحرم؟ فإنْ فعل رجلٌ ذلك عادةً وطَبْعاً ليس في قصدٍ هل يحرم أم لا؟

وهل يجوز ذلك في حقّ الأشراف والعُلماءِ وفيمن يبوس الأرض مطمئناً بذلك دائماً هل يأثم على ذلك أم لا؟

وفيمن يفعل ذلك لسبب أَخذِ رِزقٍ وهو مُكْرَهٌ على ذلك، هل يأثمُ أم لا؟

وإذا قال سجدتُ لله، هل يصحّ ذلك منه أم لا؟

الجواب

الحمد لله.

لم يكن من عادة السّلف على عهد النبي (ص) وخلفائه الراشدين أن يعتادوا القيام كلما

(*) فتوى في القيام والألقاب، ٩ - ١٦.

يردّون على السلام كما يفعل كثير من الناس، بل قد قال أنس بن مالك رضي الله عنه: لم يكن شخصٌ أحبَّ إليهم من رسول الله (ص)، وكانوا إذا رأوه لم يقوموا له، لِمَا يعلمون من كراهته لذلك، ولكن ربما قاموا للقادم من مغيبه تلقّياً له، كما رُوي عن النبي (ص) أنه قام لعِكرِمة، وقال للأنصار لما قدم سعد بن عُبادة: قوموا إلى سيدكم. وكان سعد متمرضاً بالمدينة، وكان قد قدم إلى بني قريظة شرقي المدينة.

والذي ينبغي للناس أن يعتادوا: اتّباع السلف على ما كانوا عليه على عهد النبي (ص)، فانّهم خير القرون، وخيرُ الكلام كلامُ الله، وخير الهُدى هُدى محمد، فلا يعدل أحد عن هدى خير الخلق وهُدى خير القرون إلى ما هو دونه. وينبغي للمطاع أن يقرّر ذلك مع أصحابه، بحيث إذا رأوه لم يقوموا له ولا يقوم لهم إلاّ في اللقاء المعتاد.

فأمّا القيامُ لمن يقدمُ من سفرٍ ونحوِ ذلك تلقّياً له، فحسنٌ. وإذا كان من عادة الناس إكرامُ المجيء بالقيام، ولو تُرِكَ ذلك لاعتُقد أنّ ذلك بخسٌ في حقّه أو قصدٌ لخفضه، ولم يعلم العادة الموافقة للسنة، فالأصلح أن يُقام له، لأن ذلك إصلاحٌ لذات البين وإزالة للتباغض والشحناء.

وأما مَنْ عَرَفَ عادةَ القومِ الموافقةَ للسُنّة، فليس في ترك ذلك إيذاء له، وليس هذا القيام هو القيام المذكور في قوله (ص): «من سرّه أن يتمثّل له الرجالُ قياماً فليتبوّأ مقعده من النار»، فانّ ذلك أن يقوموا وهو قاعد، ليس أن يقوموا لمجيئه إذا جاء. ولهذا فرّقوا أن يقال: قمتُ إليه وقمتُ له. والقائمُ للقادم ساواه في القيام، بخلاف القيام للقاعد. وقد ثبت في صحيح مسلم أن النبيّ (ص) لما صلّى بهم قاعداً في مرضه وصَلّوا قياماً، أمرهم بالقعود وقال: لا تعظّموني كما يعظّم الأعاجمُ بعضها بعضاً. فقد نهاهم عن القيام في الصلاة وهو قاعد لئلا يشبهوا الأعاجم الذين يقومون لعُظمائهم وهم قعودٌ.

وجماع ذلك أن الذي يصلُح اتّباعُ عادةِ السلف وأخلاقِهم والاجتهادُ بحسب الإمكان. فمن لم يعتد ذلك أو لم يعرف أنّه العادةُ، وكان في ترك معَاملته بما اعتاده الناس من الاحترام مفسدَةٌ راجحة، فإنه يُدفع أعظم الفسادَيْن بالتزام أدناهما كما يجب فعل أعظم الصالِحَيْن بتفويت أدناهما.

وأمّا الانحناءُ عند التحيّة فيُنهى عنه كما في الترمذي عن النبي (ص) أنهم سألوه عن الرجل يلقى أخاه أينحني له؟ قال: لا. ولأن الركوع والسجود لا يجوز فعله إلاّ لله، وإن كان هذا على وجه التحيّة في غير شريعتنا كما قال في قصّة يوسف ﴿وَخرّوا له سُجّداً

وقال يا أبتِ هذا تأويلُ رؤياي من قبل). وفي شريعتنا لا يصلح السجودُ إلاّ لله، بل قُدِّم نهيُه عن القيام كما تفعل.

وَأمّا الألقابُ، فكانت عادةُ السلف الأسماء والكُنى. فإذا أكرموه كنوّه بأبي فلان وأبي فلان، تارةً يكنون الرجل بولده وتارة بغير ولده، كما كانوا يكنون من لا وَلد له، إمّا بالإضافة إلى اسمه أو اسم أبيه واسم سَميه، أو إلى أمرٍ به تعلُّق، كما كنّى النبيّ (ص) عائشة باسم ابن اختها عبد الله، وكما يكنون داود أبو سليمان لكونه باسم داود الذي اسم ولده سليمان، وكذلك كنية إبراهيم أبو إسحاق، وكما يكنون عبد الله بن عباس أبا العباس، وكما كنى النبي (ص) أبا هريرة باسم هِرّةٍ كانت تكون معه. وكان الأمر على ذلك في القرون الثلاثة، فلما غلبت دولةُ الأعاجم لبني بويه صاروا يضيفُون إلى الدولة، فيقولون رُكن الدَّولة، عَضُد الدولة، بهاءُ الدّولة، ثم بعدها أحدثوا الإضافة إلى الدين وتوسّعُوا في هذا.

ولا رَيب [أن] ما يصلح مع الإمكان هو ما كان السلف يعتادونه من المخاطبات والكتابات. فمن أمكنه ذلك فلا يعدل عنه وإن اضطر إلى المخاطبة، لا سيما وقد نهى عن الأسماء التي فيها تزكية - كما غيّر النبي (ص) اسم بَرّة فسمّاها زينب لئلا تزكّي نفسها - والكناية بهذه الأسماء المحدثة خوفاً من تولّد شرٍ إذا عدل عنها، فليقتصر على مقدار الحاجة. ولا ريب أن هذه المحدثات المنكرة التي أحدثها الأعاجم وصاروا يزيدون فيها فيقولون عزّ الملة والدين وعزّ الملة والحقّ والدين، وما أكثر ما يدخل في ذلك من الكذب المبين بحيث يكون المنعوتُ بذلك أحق بضدّ ذلك الوصف. والذين يقصدون هذه الأمور فخراً وخيلاء يعاقبهم الله بنقيضِ قصدِهم، فيُذلّهم الله ويسلّط عليهم عدوّهم، والذين يتقون الله ويقومون بما أمرهم به من عبادته وطاعته يعزّهم وينصرهم كما قال تعالى: ﴿إنا لننصرُ رُسُلَنا والذين آمنُوا في الحياةِ الدنيا ويومَ يقومُ الأشهاد﴾. وقال تعالى: ﴿ولله العزّةُ ولرسُوله وللمؤمنين ولكنّ المنافقين لا يعلمون﴾.

وأمّا وضعُ الرأس وتقبيلُ الأرض مما فيه السجود كما يُفعل قُدّام الشيوخِ وبعض الملوك فلا يجوز، بل لا يجوز الانحناء كالركوع أيضاً. ولما رجع معاذٌ رضي الله عنه من الشام سجد للنبي (ص) فقال: ما هذا يا معاذ؟ قال يا رسول الله رأيتهم بالشام يسجدون لأساقفتهم، ويذكرون ذلك عن أنبيائهم، فوَدَدتُ أن أفعل ذلك بك يا رسول الله. فقال: كذبوا عليهم، يا معاذ! لو كنتُ آمرُ أحداً أن يسجد لأحدٍ لأمرتُ المرأة أن تسجد لزوجها من أجل حقّه عليها: يا معاذ! لا يصلح السجود إلاّ لله.

وأما فعلُ ذلك تديّناً أو تقرباً فهذا من أعظم المنكرات، ومَن اعتقد مثل هذا قربةً وديناً فهو ضالّ مُفْتَرٍ، بل نبيّن له أنّ هذا ليس بدينٍ ولا قربة؛ فإنْ أصرّ على خلاف ذلك بحيث لو لم يفعل لأفضى إلى ضربه وحبسه أو أخذ ماله أو قطع خبزه الذي يستحقّه من بيت المال ونحو ذلك من الضرر، فإنه يجوز عند أكثر العلماء، فإنّ الإكراه عند أكثرهم يبيح الفعل المحرّم كشربِ الخمر ونحوه. وهذا المشهور عن أحمد وغيره، ولكن عليه بعد ذلك أن يكرهَهُ بقلبه، ويحرص على الامتناع منه بحسب الإمكان؛ ومن علم الله منه الصدق أعانه، وقد يُعافى ببركة صدقه من الإلزام بذلك.

وذهب طائفة إلى أنه لا يبيح الاّ الأقوال دون الأفعال. ويُروى ذلك عن ابن عباس ونحوه. قالوا: إنما التقية باللّسان. وأمّا فعلُ ذلك لنيل فضول الرياسة والمال فلا، وإذا أُكْرِه على مثل ذلك ونوى بقلبه أنّ هذا الخضوع لله تعالى كان حسناً، مثل أن يكره على كلمة الكفر وينوي في معنى جائزاً والله أعلم.

وجوب قتال أهل القبلة (التتار)(*)

ما تقول الفقهاء أئمة الدين في هؤلاء التتار، الذين قدموا سنة تسع وتسعين وستمائة، وفعلوا ما اشتهر من قتل المسلمين، وسبي بعض الذراري، والنهب لمن وجدوه من المسلمين، وهتكوا حرمات الدين من إذلال المسلمين، وإهانة المساجد، لا سيما بيت المقدس وأفسدوا فيه، وأخذوا من أموال المسلمين وأموال بيت المال الحمل العظيم، وأسروا من رجال المسلمين الجم الغفير وأخروجهم من أوطانهم، وادعوا مع ذلك التمسك بالشهادتين وادعوا تحريم قتال مقاتلهم، لما زعموا من اتباع أصل الإسلام، ولكونهم عفّوا عن استئصال المسلمين. فهل يجوز قتالهم أو يجب، وأيما كان فمن أي الوجوه جوازه أو وجوبه؟ أفتونا مأجورين.

فأجاب:

الحمد لله، كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة من هؤلاء القوم وغيرهم، فإنه يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، وملتزمين بعض شرائعه، كما قاتل أبو بكر الصديق والصحابة ـ رضي الله عنهم ـ مانعي الزكاة. وعلى ذلك اتفق الفقهاء بعدهم بعد سابقة مناظرة عمر لأبي بكر ـ رضي الله عنهما ـ. فاتفق الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على القتال على حقوق الإسلام، عملاً بالكتاب والسنة.

وكذلك ثبت عن النبي (ص) من عشرة أوجه الحديث عن الخوارج، وأخبر أنهم شر الخلق والخليقة، مع قوله: «تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم»، فعلم أن

(*) مجموعة الفتاوى، ٢٨/٢٧٤ ـ ٢٧٧.

مجرد الاعتصام بالإسلام مع عدم التزام شرائعه ليس بمسقط للقتال. فالقتال واجب حتى يكون الدين كله لله وحتى لا تكون فتنة، فمتى كان الدين لغير الله فالقتال واجب.

فأيما طائفة امتنعت من بعض الصلوات المفروضات، أو الصيام، أو الحج، أو عن التزام تحريم الدماء، والأموال، والخمر، والزنا، والميسر، أو عن نكاح ذوات المحارم، أو عن التزام جهاد الكفار، أو ضرب الجزية على أهل الكتاب، وغير ذلك من واجبات الدين ومحرماته ـ التي لا عذر لأحد في جحودها وتركها ـ التي يكفر الجاحد لوجوبها، فإن الطائفة الممتنعة تقاتل عليها وإن كانت مقرة بها. وهذا مما لا أعلم فيه خلافاً بين العلماء.

وإنما اختلف الفقهاء في الطائفة الممتنعة إذا أصرت على ترك بعض السنن كركعتي الفجر، والأذان والإقامة ـ عند من لا يقول بوجوبها ـ ونحو ذلك من الشعائر. هل تقاتل الطائفة الممتنعة على تركها أم لا؟ فأما الواجبات والمحرمات المذكورة ونحوها فلا خلاف في القتال عليها.

وهؤلاء عند المحققين من العلماء ليسوا بمنزلة البغاة الخارجين على الإمام، أو الخارجين عن طاعته، كأهل الشام مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ فإن أولئك خارجون عن طاعة إمام معين، أو خارجون عليه لإزالة ولايته. وأما المذكورون فهم خارجون عن الإسلام، بمنزلة مانعي الزكاة، وبمنزلة الخوارج الذين قاتلهم علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه. ولهذا افترقت سيرة علي ـ رضي الله عنه ـ في قتاله لأهل البصرة والشام، وفي قتاله لأهل النهروان، فكانت سيرته مع أهل البصرة والشاميين سيرة الأخ مع أخيه، ومع الخوارج بخلاف ذلك. وثبتت النصوص عن النبي (ص) بما استقر عليه إجماع الصحابة من قتال الصديق وقتال الخوارج، بخلاف الفتنة الواقعة مع أهل الشام والبصرة؛ فإن النصوص دلت فيها بما دلت، والصحابة والتابعون اختلفوا فيها.

على أن من الفقهاء الأئمة من يرى أن أهل البغي الذين يجب قتالهم هم الخارجون على الإمام بتأويل سائغ، لا الخارجون عن طاعته. وآخرون يجعلون القسمين بغاة، وبين البغاة والتتار فرق بين. فأما الذين لا يلتزمون شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فلا أعلم في وجوب قتالهم خلافاً.

فإذا تقررت هذه القاعدة، فهؤلاء القوم المسؤول عنهم عسكرهم مشتمل على قوم كفار من النصارى والمشركين، وعلى قوم منتسبين إلى الإسلام ـ وهم جمهور العسكر ـ ينطقون بالشهادتين إذا طلبت منهم، ويعظمون الرسول، وليس فيهم من يصلي إلا قليل جداً، وصوم رمضان أكثر فيهم من الصلاة، والمسلم عندهم أعظم من غيره، وللصالحين من

المسلمين عندهم قدر، وعندهم من الإسلام بعضه، وهم متفاوتون فيه، لكن الذي عليه عامتهم والذي يقاتلون عليه متضمن لترك كثير من شرائع الإسلام أو أكثرها. فانهم أولاً يوجبون الإسلام ولا يقاتلون من تركه، بل من قاتل على دولة المغول عظموه وتركوه وإن كان كافراً عدواً لله ورسوله، وكل من خرج عن دولة المغول أو عليها استحلوا قتاله وإن كان من خيار المسلمين. فلا يجاهدون الكفار، ولا يلزمون أهل الكتاب بالجزية والصغار، ولا ينهون أحداً من عسكرهم أن يعبد ما شاء من شمس أو قمر أو غير ذلك، بل الظاهر من سيرتهم أن المسلم عندهم بمنزلة العدل أو الرجل الصالح أو المتطوع في المسلمين، والكافر عندهم بمنزلة الفاسق في المسلمين أو بمنزلة تارك التطوع.

وكذلك - أيضاً - عامتهم لا يحرمون دماء المسلمين وأموالهم، إلا أن ينهاهم عنها سلطانهم، أي لا يلتزمون تركها. وإذا نهاهم عنها أو عن غيرها أطاعوه لكونه سلطاناً لا بمجرد الدين. وعامتهم لا يلتزمون أداء الواجبات، لا من الصلاة، ولا من الزكاة، ولا من الحج، ولا غير ذلك، ولا يلتزمون الحكم بينهم بحكم الله، بل يحكمون بأوضاع لهم توافق الإسلام تارة وتخالفه أخرى.

وقتال هذا الضرب واجب بإجماع المسلمين، وما يشك في ذلك من عرف دين الإسلام وعرف حقيقة أمرهم؛ فإن هذا السلم الذي هم عليه ودين الإسلام لا يجتمعان أبداً. وإذا كان الأكراد والأعراب وغيرهم من أهل البوادي الذين لا يلتزمون شريعة الإسلام يجب قتالهم، وإن لم يتعد ضررهم إلى أهل الأمصار، فكيف بهؤلاء؟ نعم، يجب أن يسلك في قتاله المسلك الشرعي، من دعائهم إلى التزام شرائع الإسلام إن لم تكن الدعوة إلى الشرائع قد بلغتهم، كما كان الكافر الحربي يدعى أولاً إلى الشهادتين إن لم تكن الدعوة قد بلغته.

فان اتفق من يقاتلهم على الوجه الكامل فهو الغاية في رضوان الله، وإعزاز كلمته، وإقامة دينه، وطاعة رسوله، وإن كان فيهم من فيه فجور وفساد نية بأن يكون يقاتل على الرياسة أو يتعدى عليهم في بعض الأمور، وكانت مفسدة ترك قتالهم أعظم على الدين من مفسدة قتالهم على هذا الوجه، كان الواجب أيضاً قتالهم دفعاً لأعظم المفسدتين بالتزام أدناهما؛ فإن هذا من أصول الإسلام التي ينبغي مراعاتها.

ولهذا كان من أصول أهل السنة والجماعة الغزو مع كل بر وفاجر؛ فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، وبأقوام لا خلاق لهم، كما أخبر بذلك النبي (ص)؛ لأنه إذا لم يتفق الغزو إلا مع الأمراء الفجار، أو مع عسكر كثير الفجور، فإنه لا بد من أحد أمرين: إما ترك الغزو معهم فيلزم من ذلك استيلاء الآخرين الذين هم أعظم ضرراً في الدين والدنيا، وإما الغزو

مع الأمير الفاجر فيحصل بذلك دفع الأفجرين، وإقامة أكثر شرائع الإسلام، وإن لم يمكن إقامة جميعها. فهذا هو الواجب في هذه الصورة، وكل ما أشبهها، بل كثير من الغزو الحاصل بعد الخلفاء الراشدين لم يقع إلا على هذا الوجه.

وثبت عن النبي (ص): «الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة: الأجر والمغنم»، فهذا الحديث الصحيح يدل على معنى ما رواه أبو داود في سننه من قوله (ص): «الغزو ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل»، وما استفاض عنه (ص) أنه قال: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خالفهم إلى يوم القيامة». إلى غير ذلك من النصوص التي اتفق أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف على العمل بها في جهاد من يستحق الجهاد مع الأمراء أبرارهم وفجارهم، بخلاف الرافضة والخوارج الخارجين عن السنة والجماعة. هذا مع إخباره (ص) بأنه «سيلي أمراءُ ظلمة خونة فجرة، فمن صدقهم بكذبهم وأعانهم فليس مني ولست منه، ولا يرد على الحوض. ومن لم يصدقهم بكذبهم ولم يعنهم على ظلمهم فهو مني وأنا منه، وسيرد على الحوض».

فإذا أحاط المرء علماً بما أمر به النبي (ص) - من الجهاد الذي يقوم به الأمراء إلى يوم القيامة، وبما نهى عنه من إعانة الظلمة على ظلمهم - علم أن الطريقة الوسطى التي هي دين الإسلام المحض جهاد من يستحق الجهاد، كهؤلاء القوم المسؤول عنهم، مع كل أمير وطائفة هي أولى بالإسلام منهم، إذا لم يمكن جهادهم إلا كذلك، واجتناب إعانة الطائفة التي يغزو معها على شيء من معاصي الله، بل يطيعهم في طاعة الله، ولا يطيعهم في معصية الله، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وهذه طريقة خيار هذه الأمة قديماً وحديثاً، وهي واجبة على كل مكلف. وهي متوسطة بين طريق الحرورية وأمثالهم ممن يسلك مسلك الورع الفاسد الناشئ عن قلة العلم، وبين طريقة المرجئة وأمثالهم ممن يسلك مسلك طاعة الأمراء مطلقاً وإن لم يكونوا أبراراً. ونسأل الله أن يوفقنا وإخواننا المسلمين لما يحبه ويرضاه من القول والعمل. والله أعلم. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

١١

الإسلام والردّة(*)

فقد علم أن هؤلاء القوم [التتار] جازوا على الشام في المرة الأولى ـ عام تسعة وتسعين ـ وأعطوا الناس الأمان، وقرؤوه على المنبر بدمشق. ومع هذا فقد سبوا من ذراري المسلمين ما يقال إنه مائة ألف أو يزيد عليه، وفعلوا ببيت المقدس وبجبل الصالحية ونابلس وحمص وداريا وغير ذلك من القتل والسبي ما لا يعلمه إلا الله، حتى يقال: إنهم سبوا من المسلمين قريباً من مائة ألف، وجعلوا يفجرون بخيار نساء المسلمين في المساجد وغيرها، كالمسجد الأقصى والأموي وغيره، وجعلوا الجامع الذي بالعقيبة دكا.

وقد شاهدنا عسكر القوم، فرأينا جمهورهم لا يصلون، ولم نر في عسكرهم مؤذناً ولا إماماً، وقد أخذوا من أموال المسلمين وذراريهم وخربوا من ديارهم ما لا يعلمه إلا الله. ولم يكن معهم في دولتهم إلا ما كان من شر الخلق: إما زنديق منافق لا يعتقد دين الإسلام في الباطن، وإما من هو من شر أهل البدع كالرافضة والجهمية والاتحادية ونحوهم، وإما من هو من أفجر الناس وأفسقهم. وهم في بلادهم ـ مع تمكنهم ـ لا يحجون البيت العتيق؛ وإن كان فيهم من يصلي ويصوم فليس الغالب عليهم إقامة الصلاة ولا إيتاء الزكاة. وهم يقاتلون على ملك جنكسخان. فمن دخل في طاعتهم جعلوه ولياً لهم وإن كان كافراً، ومن خرج عن ذلك جعلوه عدواً لهم وإن كان من خيار المسلمين. ولا يقاتلون على الإسلام، ولا يضعون الجزية والصغار.

بل غاية كثير من المسلمين منهم ـ من أكابر أمرائهم ووزرائهم ـ أن يكون المسلم عندهم

(*) مجموعة الفتاوى، ٢٨/٢٨٣ ـ ٢٨٩، ٢٩١.

كمن يعظمونه من المشركين من اليهود والنصارى، كما قال أكبر مقدميهم الذين قدموا إلى الشام، وهو يخاطب رسل المسلمين ويتقرب إليهم بأنا مسلمون. فقال: هذان آيتان عظيمتان جاءا من عند الله، محمد وجنكسخان. فهذا غاية ما يتقرب به أكبر مقدميهم إلى المسلمين، أن يسوي بين رسول الله وأكرم الخلق عليه وسيد ولد آدم وخاتم المرسلين، وبين ملك كافر مشرك من أعظم المشركين كفراً وفساداً وعدواناً من جنس بختنصر وأمثاله.

وذلك أن اعتقاد هؤلاء التتار كان في جنكسخان عظيماً، فانهم يعتقدون أنه ابن الله من جنس ما يعتقده النصارى في المسيح، ويقولون: إن الشمس حبلت أمه، وأنها كانت في خيمة فنزلت الشمس من كوة الخيمة فدخلت فيها حتى حبلت. ومعلوم عند كل ذي دين أن هذا كذب. وهذا دليل على أنه ولد زنا، وأن أمه زنت فكتمت زناها، وادعت هذا حتى تدفع عنها مَعَرّة الزنا. وهم مع هذا يجعلونه أعظم رسول عند الله في تعظيم ما سنه لهم وشرعه بظنه وهواه، حتى يقولوا لما عندهم من المال: هذا رزق جنكسخان، ويشكرونه على أكلهم وشربهم، وهم يستحلون قتل من عادى ما سنه لهم هذا الكافر الملعون المعادي لله ولأنبيائه ورسوله وعباده المؤمنين.

فهذا وأمثاله من مقدميهم كان غايته بعد الإسلام أن يجعل محمداً (ص) بمنزلة هذا الملعون. ومعلوم أن مسيلمة الكذاب كان أقل ضرراً على المسلمين من هذا، وادعى أنه شريك محمد في الرسالة، وبهذا استحل الصحابة قتاله وقتال أصحابه المرتدين، فكيف بمن كان فيما يظهره من الإسلام يجعل محمداً كجنكسخان؟ وإلا فهم مع إظهارهم للإسلام أمر جنكسخان على المسلمين المتبعين لشريعة القرآن، ولا يقاتلون أولئك المتبعين لما سنه جنكسخان كما يقاتلون المسلمين بل أعظم.

أولئك الكفار يبذلون له الطاعة والانقياد، ويحملون إليه الأموال، ويقرون له بالنيابة، ولا يخالفون ما يأمرهم به إلا كما يخالف الخارج عن طاعة الإمام للإمام. وهم يحاربون المسلمين ويعادونهم أعظم معاداة، ويطلبون من المسلمين الطاعة لهم وبذل الأموال، والدخول فيما وضعه لهم ذلك الملك الكافر المشرك المشابه لفرعون أو النمرود ونحوهما، بل هو أعظم فساداً في الأرض منهما. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾.

وهذا الكافر علا في الأرض، يستضعف أهل الملل كلهم من المسلمين واليهود والنصارى ومن خالفه من المشركين بقتل الرجال وسبي الحريم، وبأخذ الأموال، وبهلك الحرث

والنسل، والله لا يحب الفساد. ويرد الناس عما كانوا عليه من سنن الأنبياء والمرسلين إلى أن يدخلوا فيما ابتدعه من سنته الجاهلية وشريعته الكفرية.

فهم يدعون دين الإسلام، ويعظمون دين أولئك الكفار على دين المسلمين، ويطيعونهم ويوالونهم أعظم بكثير من طاعة الله ورسوله وموالاة المؤمنين، والحكم فيما شجر بين أكابرهم بحكم الجاهلية، لا بحكم الله ورسوله. وكذلك الأكابر من وزرائهم وغيرهم، يجعلون دين الإسلام كدين اليهود والنصارى، وأن هذه كلها طرق إلى الله، بمنزلة المذاهب الأربعة عند المسلمين.

ثم منهم من يرجح دين اليهود أو دين النصارى، ومنهم من يرجح دين المسلمين. وهذا القول فاش غالب فيهم، حتى في فقهائهم وعبادهم لاسيما الجهمية من الاتحادية الفرعونية ونحوهم، فإنه غلبت عليهم الفلسفة. وهذا مذهب كثير من المتفلسفة أو أكثرهم، وعلى هذا كثير من النصارى أو أكثرهم، وكثير من اليهود أيضاً، بل لو قال القائل: إن غالب خواص العلماء منهم والعباد على هذا المذهب لما أبعد. وقد رأيت من ذلك وسمعت ما لا يتسع له هذا الموضع.

ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وباتفاق جميع المسلمين: أن من سوغ اتباع غير دين الإسلام، أو اتباع شريعة غير شريعة محمد (ص)، فهو كافر. وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلاً. أُوْلَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقّاً وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُّهِيناً﴾، واليهود والنصارى داخلون في ذلك، وكذلك المتفلسفة يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض. ومن تفلسف من اليهود والنصارى يبقى كفره من وجهين.

وهؤلاء أكثر وزرائهم الذين يصدرون عن رؤية غايته أن يكون من هذا الضرب، فإنه كان يهودياً متفلسفاً، ثم انتسب إلى الإسلام مع ما فيه من اليهودية والتفلسف، وضم إلى ذلك الرفض. فهذا هو أعظم من عندهم من ذوي الأقلام، وذاك أعظم من كان عندهم من ذوي السيف. فليعتبر المؤمن بهذا.

وبالجملة، فما من نفاق وزندقة وإلحاد إلا وهي داخلة في اتباع التتار، لأنهم من أجهل الخلق وأقلهم معرفة بالدين، وأبعدهم عن اتباعه، وأعظم الخلق اتباعاً للظن وما تهوى الأنفس.

وقد قسموا الناس أربعة أقسام: يال، وباع، وداشمند، وطاط - أي: صديقهم وعدوهم والعالم والعامي - فمن دخل في طاعتهم الجاهلية وسنتهم الكفرية كان صديقهم. ومن

خالفهم كان عدوهم ولو كان من أنبياء الله ورسله وأوليائه. وكل من انتسب إلى علم أو دين سموه داشمند كالفقيه والزاهد والقسيس والراهب ودنان اليهود والمنجم والساحر والطبيب والكاتب والحاسب وسادن الأصنام. فيدرجون في هذا من المشركين وأهل الكتاب وأهل البدع ما لا يعلمه إلا الله، ويجعلون أهل العلم والإيمان نوعاً واحداً.

بل يجعلون القرامطة الملاحدة الباطنية الزنادقة المنافقين كالطوسي وأمثاله، هم الحكام على جميع من انتسب إلى علم أو دين من المسلمين واليهود والنصارى. وكذلك وزيرهم السفيه الملقب بالرشيد يحكم على هذه الأصناف ويقدم شرار المسلمين كالرافضة والملاحدة على خيار المسلمين أهل العلم والإيمان، حتى تولى قضاء القضاة من كان أقرب إلى الزندقة والإلحاد والكفر بالله ورسوله، بحيث تكون موافقته للكفار والمنافقين من اليهود والقرامطة والملاحدة والرافضة على ما يريدونه أعظم من غيره.

ويتظاهر من شريعة الإسلام بما لا بد له منه، لأجل من هناك من المسلمين، حتى إن وزيرهم الخبيث الملحد المنافق صنف مصنفاً، مضمونه أن النبي (ص) رضي بدين اليهود والنصارى، وأنه لا ينكر عليهم، ولا يذمون ولا ينهون عن دينهم، ولا يؤمرون بالانتقال إلى الإسلام. واستدل الخبيث الجاهل بقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ. وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. وَلا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ. ولاَ أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، وزعم أن هذه الآية تقتضي أنه يرضي دينهم، قال: وهذه الآية محكمة؛ ليست منسوخة. وجرت بسبب ذلك أمور.

ومن المعلوم أن هذا جهل منه، فإن قوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، ليس فيه ما يقتضي أن يكون دين الكفار حقاً ولا مرضياً له، وإنما يدل على تبرئه من دينهم؛ ولهذا قال (ص) في هذه السورة: «إنها براءة من الشرك»، كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ فقوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ كقوله: ﴿وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾، وقد اتبع ذلك بموجبه ومقتضاه حيث قال: ﴿أَنتُم بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾. ولو قدر أن في هذه السورة ما يقتضي أنهم لم يؤمروا بترك دينهم، فقد علم بالاضطرار من دين الإسلام بالنصوص المتواترة وبإجماع الأمة أنه أمر المشركين وأهل الكتاب بالإيمان به، وأنه جاهدهم على ذلك، وأخبر أنهم كافرون يخلدون في النار.

وقد أظهروا الرفض، ومنعوا أن نذكر على المنابر الخلفاء الراشدين، وذكروا علياً وأظهروا الدعوة للإثني عشر، الذين تزعم الرافضة أنهم أئمة معصومون، وأن أبا بكر وعمر وعثمان

كفار وفجار ظالمون، لا خلافة لهم، ولا لمن بعدهم. ومذهب الرافضة شر من مذهب الخوارج المارقين؛ فإن الخوارج غايتهم تكفير عثمان وعلي وشيعتهما، والرافضة تكفير أبي بكر وعمر وعثمان وجمهور السابقين الأولين، وتجحد من سنة رسول الله (ص) أعظم مما جحد به الخوارج، وفيهم من الكذب والافتراء والغلو والإلحاد ما ليس في الخوارج، وفيهم من معاونة الكافر على المسلمين ما ليس في الخوارج.

والرافضة تحب التتار ودولتهم، لأنه يحصل لهم بها من العز ما لا يحصل بدولة المسلمين. والرافضة هم معاونون للمشركين واليهود والنصارى على قتال المسلمين، وهم كانوا من أعظم الأسباب في دخول التتار قبل إسلامهم إلى أرض المشرق بخراسان والعراق والشام، وكانوا من أعظم الناس معاونة لهم على أخذهم لبلاد الإسلام وقتل المسلمين وسبي حريمهم. وقضية ابن العلقمي وأمثاله مع الخليفة، وقضيتهم في حلب مع صاحب حلب مشهورة يعرفها عموم الناس. وكذلك في الحروب التي بين المسلمين وبين النصارى بسواحل الشام، وقد عرف أهل الخبرة أن الرافضة تكون مع النصارى على المسلمين، وأنهم عاونوهم على أخذ البلاد لما جاء التتار، وعز على الرافضة فتح عكة وغيرها من السواحل، وإذا غلب المسلمون النصارى والمشركين كان ذلك غصة عند الرافضة، وإذا غلب المشركون والنصارى المسلمين كان ذلك عيداً ومسرة عند الرافضة.

ودخل في الرافضة أهل الزندقة والإلحاد. والرافضة جهمية قدرية، وفيهم من الكذب والبدع والافتراء على الله ورسوله أعظم مما في الخوارج المارقين الذين قاتلهم أمير المؤمنين علي وسائر الصحابة بأمر رسول الله (ص)، بل فيهم من الردة عن شرائع الدين أعظم مما في مانعي الزكاة الذين قاتلهم أبو بكر الصديق والصحابة.

فهؤلاء الخوارج المارقون من أعظم ما ذمهم به النبي (ص): أنهم يقتلون أهل الإسلام ويَدَعُون أهل الأوثان، وذكر أنهم يخرجون على حين فرقة من الناس، والخوارج مع هذا لم يكونوا يعاونون الكافر على قتال المسلمين، والرافضة يعاونون الكفار على قتال المسلمين، فلم يكفهم أنهم لا يقاتلون الكفار مع المسلمين حتى قاتلوا المسلمين مع الكفار، فكانوا أعظم مروقاً عن الدين من أولئك المارقين بكثير، كثير.

وقد أجمع المسلمون على وجوب قتال الخوارج والروافض ونحوهم إذا فارقوا جماعة المسلمين، كما قاتلهم علي - رضي الله عنه - فكيف إذا ضموا إلى ذلك من أحكام المشركين كنائس وجنكسخان ملك المشركين: ما هو من أعظم المضادة لدين الإسلام، وكل من قفز إليهم من أمراء العسكر وغير الأمراء فحكمه حكمهم، وفيهم من الردة عن

شرائع الإسلام بقدر ما ارتد عنه من شرائع الإسلام. وإذا كان السلف قد سموا مانعي الزكاة مرتدين - مع كونهم يصومون، ويصلون، ولم يكونوا يقاتلون جماعة المسلمين - فكيف بمن صار مع أعداء الله ورسوله قاتلاً للمسلمين؟ مع أنه والعياذ بالله لو استولى هؤلاء المحاربون لله ورسوله، المحادون لله ورسوله، المعادون لله ورسوله، على أرض الشام ومصر في مثل هذا الوقت، لأفضى ذلك إلى زوال دين الإسلام ودروس شرائعه.

فمن قفز عنهم إلى التتار كان أحق بالقتال من كثير من التتار، فإن التتار فيهم المكره وغير المكره، وقد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة. منها: أن المرتد يقتل بكل حال، ولا يضرب عليه جزية، ولا تعقد له ذمة، بخلاف الكافر الأصلي. ومنها: أن المرتد يقتل وإن كان عاجزاً عن القتال، بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس هو من أهل القتال، فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك وأحمد؛ ولهذا كان مذهب الجمهور أن المرتد يقتل كما هو مذهب مالك والشافعي وأحمد. ومنها: أن المرتد لا يرث ولا يناكح ولا تؤكل ذبيحته، بخلاف الكافر الأصلي. إلى غير ذلك من الأحكام.

وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلي عن شرائعه؛ ولهذا كان كل مؤمن يعرف أحوال التتار، ويعلم أن المرتدين الذين فيهم من الفرس والعرب وغيرهم شر من الكفار الأصليين من الترك ونحوهم، وهم بعد أن تكلموا بالشهادتين مع تركهم لكثير من شرائع الدين خير من المرتدين من الفرس والعرب وغيرهم. وبهذا يتبين أن من كان معهم ممن كان مسلم الأصل هو شر من الترك الذين كانوا كفاراً؛ فإن المسلم الأصلي إذا ارتد عن بعض شرائعه، كان أسوأ حالاً ممن لم يدخل بعد في تلك الشرائع، مثل مانعي الزكاة وأمثالهم ممن قاتلهم الصديق. وإن كان المرتد عن بعض الشرائع متفقهاً أو متصوفاً أو تاجراً أو كاتباً أو غير ذلك، فهؤلاء شر من الترك الذين لم يدخلوا في تلك الشرائع وأصروا على الإسلام؛ ولهذا يجد المسلمون من ضرر هؤلاء على الدين ما لا يجدونه من ضرر أولئك، وينقادون للإسلام وشرائعه وطاعة الله ورسوله أعظم من انقياد هؤلاء الذين ارتدوا عن بعض الدين، ونافقوا في بعضه، وإن تظاهروا بالانتساب إلى العلم والدين.

وخيارهم يكون جهمياً اتحادياً أو نحوه، فإنه لا ينضم إليهم طوعاً من المظهرين للإسلام إلا منافق أو زنديق أو فاسق فاجر. ومن أخرجوه معهم مكرهاً فإنه يبعث على نيته. ونحن علينا أن نقاتل العسكر جميعه إذ لا يتميز المكره من غيره.

١٢

فتوح كسروان(*)

وكتب شيخ الإسلام إلى الملك الناصر بعد وقعة جبل كسروان بسبب فتوح الجبل:

بسم الله الرحمٰن الرحيم. من الداعي أحمد بن تيمية إلى سلطان المسلمين، ومن أيد الله في دولته الدين، وأعز بها عباده المؤمنين، وقمع فيها الكفار والمنافقين والخوارج المارقين، نصره الله ونصر به الإسلام، وأصلح له وبه أمور الخاص والعام، وأحيا به معالم الإيمان، وأقام به شرائع القرآن، وأذل به أهل الكفر والفسوق والعصيان. سلام عليكم ورحمة الله وبركاته. فإنا نحمد إليكم الله الذي لا إلٰه إلا هو، وهو للحمد أهل، وهو على كل شيء قدير، ونسأله أن يصلي على خاتم النبيين، وإمام المتقين محمد عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً.

أما بعد: فقد صدق الله وعده، ونصر عبده، وأعز جنده، وهزم الأحزاب وحده. وأنعم الله على السلطان وعلى المؤمنين في دولته نعماً لم تعهد في القرون الخالية. وجدد الإسلام في أيامه تجديداً بانت فضيلته على الدول الماضية، وتحقق في ولايته خبر الصادق المصدوق، أفضل الأولين والآخرين، الذين أخبر فيه عن تجديد الدين في رؤوس المئين. والله ـ تعالى ـ يوزعه والمسلمين شكر هذه النعم العظيمة في الدنيا والدين، ويتمها بتمام النصر على سائر الأعداء المارقين.

وذلك أن السلطان ـ أتم الله نعمته ـ حصل للأمة بيمن ولايته، وحسن نيته، وصحة إسلامه وعقيدته، وبركة إيمانه ومعرفته، وفضل همته وشجاعته، وثمرة تعظيمه للدين وشرعته،

(*) مجموعة الفتاوى، ٢٨/٢٢٠ ـ ٢٢٥.

ونتيجة اتباعه لكتاب الله وحكمته، ما هو شبيه بما كان يجري في أيام الخلفاء الراشدين، وما كان يقصده أكابر الأئمة العادلين، من جهاد أعداء الله المارقين من الدين، وهم صنفان:

أهل الفجور والطغيان وذوو الغي والعدوان، الخارجون عن شرائع الإيمان، طلباً للعلو في الأرض والفساد، وتركاً لسبيل الهدى والرشاد. وهؤلاء هم التتار، ونحوهم من كل خارج عن شرائع الإسلام وإن تمسك بالشهادتين، أو ببعض سياسة الإسلام.

والصنف الثاني: أهل البدع المارقون، وذوو الضلال المنافقون الخارجون عن السنة والجماعة، المفارقون للشريعة والطاعة، مثل هؤلاء الذين غزوا بأمر السلطان من أهل الجبل، والجرد والكسروان. فإن ما مَنَّ الله به من الفتح والنصر على هؤلاء الطغام، هو من عزائم الأمور التي أنعم الله بها على السلطان وأهل الإسلام.

وذلك أن هؤلاء وجنسهم من أكابر المفسدين في أمر الدنيا والدين؛ فإن اعتقادهم: أن أبا بكر وعمر وعثمان وأهل بدر، وبيعة الرضوان وجمهور المهاجرين والأنصار، والتابعين لهم بإحسان، وأئمة الإسلام وعلماءهم أهل المذاهب الأربعة وغيرهم، ومشايخ الإسلام وعبادهم، وملوك المسلمين وأجنادهم، وعوام المسلمين وأفرادهم، كل هؤلاء عندهم كفار مرتدون، أكفر من اليهود والنصارى؛ لأنهم مرتدون عندهم، والمرتد شر من الكافر الأصلي، ولهذا السبب يقدمون الفرنج والتتار على أهل القرآن والإيمان.

ولهذا لما قدم التتار إلى البلاد، وفعلوا بعسكر المسلمين ما لا يحصى من الفساد، وأرسلوا إلى أهل قبرص فملكوا بعض الساحل، وحملوا راية الصليب، وحملوا إلى قبرص من خيل المسلمين وسلاحهم وأسراهم ما لا يحصي عدده إلا الله، وأقام سوقهم بالساحل عشرين يوماً يبيعون فيه المسلمين والخيل والسلاح إلى أهل قبرص، وفرحوا بمجيء التتار، هم وسائر أهل هذا المذهب الملعون، مثل أهل جزين وما حواليها، وجبل عامل ونواحيه.

ولما خرجت العساكر الإسلامية من الديار المصرية ظهر فيهم من الخزي والنكال ما عرفه الناس منهم. ولما نصر الله الإسلام النصرة العظمى عند قدوم السلطان، كان بينهم شبيه بالعزاء.

كل هذا، وأعظم منه عند هذه الطائفة التي كانت من أعظم الأسباب في خروج جنكسخان إلى بلاد الإسلام، وفي استيلاء هولاكو على بغداد، وفي قدومه إلى حلب، وفي نهب الصالحية، وفي غير ذلك من أنواع العداوة للإسلام وأهله. لأن عندهم أن كل من لم يوافقهم على ضلالهم فهو كافر مرتد. ومن استحل الفقاع فهو كافر. ومن مسح على الخفين فهو عندهم كافر. ومن حرم المتعة فهو كافر. ومن أحب أبا بكر، أو عمر، أو

عثمان، أو ترضى عنهم، أو عن جماهير الصحابة، فهو عندهم كافر. ومن لم يؤمن بمنتظرهم فهو عندهم كافر. وهذا المنتظر صبي عمره سنتان أو ثلاث أو خمس، يزعمون أنه دخل السرداب بسامرا من أكثر من أربعمائة سنة. وهو يعلم كل شيء، وهو حجة الله على أهل الأرض، فمن لم يؤمن به فهو عندهم كافر. وهو شيء لا حقيقة له، ولم يكن هذا في الوجود قط.

وعندهم من قال: إن الله يرى في الآخرة، فهو كافر. ومن قال: إن الله تكلم بالقرآن حقيقة، فهو كافر. ومن قال: إن الله فوق السموات فهو كافر. ومن آمن بالقضاء والقدر، وقال: إن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء، وإن الله يقلب قلوب عباده، وإن الله خالق كل شيء، فهو عندهم كافر. وعندهم أن من آمن بحقيقة أسماء الله وصفاته التي أخبر بها في كتابه وعلى لسان رسوله، فهو عندهم كافر. هذا هو المذهب الذي تلقنه لهم أئمتهم مثل بني العود؛ فإنهم شيوخ أهل هذا الجبل، وهم الذين كانوا يأمرونهم بقتال المسلمين، ويفتونهم بهذه الأمور.

وقد حصل بأيدي المسلمين طائفة من كتبهم تصنيف ابن العود وغيره. وفيها هذا وأعظم منه. وهم اعترفوا لنا بأنهم الذين علموهم وأمروهم، لكنهم مع هذا يظهرون التقية والنفاق. ويتقربون ببذل الأموال إلى من يقبلها منهم. وهكذا كان عادة هؤلاء الجبلية، فإنما أقاموا بجبلهم لما كانوا يظهرونه من النفاق، ويبذلونه من البرطيل لمن يقصدهم. والمكان الذي لهم في غاية الصعوبة، ذكر أهل الخبرة أنهم لم يروا مثله. ولهذا كثر فسادهم، فقتلوا من النفوس، وأخذوا من الأموال، ما لا يعلمه إلا الله.

ولقد كان جيرانهم من أهل البقاع وغيرها معهم في أمر لا يضبط شره؛ كل ليلة تنزل عليهم منهم طائفة، ويفعلون من الفساد ما لا يحصيه إلا رب العباد. كانوا في قطع الطرقات وإخافة سكان البيوتات على أقبح سيرة عرفت من أهل الجنايات، يرد إليهم النصارى من أهل الجنايات، يرد إليهم النصارى من أهل قبرص فيضيفونهم ويعطونهم سلاح المسلمين، ويقعون بالرجل الصالح من المسلمين، فإما أن يقتلوه أو يسلبوه. وقليل من يفلت منهم بالحيلة.

فأعان الله ويسر بحسن نية السلطان وهمته في إقامة شرائع الإسلام، وعنايته بجهاد المارقين أن غزوا شرعية، كما أمر الله ورسوله، بعد أن كشفت أحوالهم، وأزيحت عللهم، وأزيلت شبههم، وبذل لهم من العدل والانصاف ما لم يكونوا يطمعون به، وبين لهم أن غزوهم اقتداء بسيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ في قتال الحرورية المارقين،

الذين تواتر عن النبي (ص) الأمر بقتالهم ونعت حالهم من وجوه متعددة. أخرج منها أصحاب الصحيح عشرة أوجه، من حديث علي بن أبي طالب، وأبي سعيد الخدري، وسهل بن حنيف، وأبي ذر الغفاري، ورافع بن عمرو، وغيرهم من أصحاب النبي (ص). قال فيهم: «يحقر أحدهم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهل من الرمية؛ لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد، لو يعلم الذين يقاتلونهم ماذا لهم على لسان محمد (ص) لنكلوا عن العمل. يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان، يقرؤون القرآن، يحسبون أنه لهم وهو عليهم، شر قتلى تحت أديم السماء، خير قتلى من قتلوه».

وأول ما خرج هؤلاء زمن أمير المؤمنين علي - رضي الله عنه - وكان لهم من الصلاة، والصيام، والقراءة، والعبادة، والزهادة ما لم يكن لعموم الصحابة، لكن كانوا خارجين عن سنة رسول الله (ص)، وعن جماعة المسلمين، وقتلوا من المسلمين رجلاً اسمه عبد الله بن خباب، وأغاروا على دواب المسلمين.

وهؤلاء القوم كانوا أقل صلاة وصياماً، ولم نجد في جبلهم مصحفاً ولا فيهم قارئاً للقرآن، وإنما عندهم عقائدهم التي خالفوا فيها الكتاب والسنة، وأباحوا بها دماء المسلمين. وهم مع هذا فقد سفكوا من الدماء وأخذوا من الأموال ما لا يحصي عدده إلا الله تعالى. فإذا كان علي بن أبي طالب قد أباح لعسكره أن ينهبوا ما في عسكر الخوارج، مع أنه قتلهم جميعهم، كان هؤلاء أحق بأخذ أموالهم. وليس هؤلاء بمنزلة المتأولين الذين نادى فيهم علي بن أبي طالب يوم الجمل: أنه لا يقتل مدبرهم، ولا يجهز على جريحهم، ولا يغنم لهم مالاً ولا يسبى لهم ذرية؛ لأن مثل أولئك إنما يكونون خارجين عن طاعة الإمام. وهؤلاء خرجوا عن شريعة رسول الله (ص) وسنته. وهم شر من التتار من وجوه متعددة، لكن التتار أكثر وأقوى، فلذلك يظهر كثرة شرهم.

وكثير من فساد التتر هو لمخالطة هؤلاء لهم، كما كان في زمن قازان، وهولاكو وغيرهما؛ فإنهم أخذوا من أموال المسلمين أضعاف ما أخذوا من أموالهم. وأرضهم فيء لبيت المال. وقد قال كثير من السلف: إن الرافضة لا حق لهم من الفيء؛ لأن الله إنما جعل الفيء للمهاجرين والأنصار، ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾، فمن لم يكن قلبه سليماً لهم، ولسانه مستغفراً لهم، لم يكن من هؤلاء. وقطعت أشجارهم؛ لأن النبي (ص) لما حاصر بني النضير قطع أصحابه نخلهم وحرقوه. فقال اليهود: هذا فساد.

وأنت يا محمد تنهى عن الفساد. فأنزل الله: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾. وقد اتفق العلماء على جواز قطع الشجر، وتخريب العامر عند الحاجة إليه. فليس ذلك بأولى من قتل النفوس وما أمكن غير ذلك.

فإن القوم لم يحضروا كلهم من الأماكن التي اختفوا فيها، وأيسوا من المقام في الجبل إلا حين قطعت الأشجار، وإلا كانوا يختفون حيث لا يمكن العلم بهم. وما أمكن أن يسكن الجبل غيرهم، لأن التركمان إنما قصدهم الرعي، وقد صار لهم مرعى، وسائر الفلاحين لا يتركون عمارة أرضهم ويجيؤون إليه.

فالحمد لله الذي يسر هذا الفتح في دولة السلطان بهمته وعزمه وأمره، وإخلاء الجبل منهم وإخراجهم من ديارهم.

وهم يشبهون ما ذكره الله في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ. وَلَوْلَا أَن كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ. ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَن يُشَاقِّ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ. مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾.

وأيضاً، فإنه بهذا قد انكسر من أهل البدع والنفاق بالشام ومصر والحجاز، واليمن، والعراق ما يرفع الله به درجات السلطان، ويعز به أهل الإيمان.

(فصـــل)

تمام هذا الفتح وبركته تقدم مراسم السلطان بحسم مادة أهل الفساد، وإقامة الشريعة في البلاد؛ فإن هؤلاء القوم لهم من المشايخ والإخوان في قرى كثيرة من يقتدون بهم، وينتصرون لهم، وفي قلوبهم غل عظيم، وإبطان معاداة شديدة، لا يؤمنون معها على ما يمكنهم. ولو أنه مباطنة العدو. فإذا أمسك رؤوسهم الذين يضلونهم ـ مثل بني العود ـ زال بذلك من الشر ما لا يعلمه إلا الله.

ويتقدم إلى قراهم، وهي قرى متعددة بأعمال دمشق، وصفد، وطرابلس، وحماة، وحمص، وحلب، بأن يقام فيهم شرائع الإسلام، والجمعة، والجماعة، وقراءة القرآن، ويكون لهم خطباء ومؤذنون، كسائر قرى المسلمين، وتقرأ فيهم الأحاديث النبوية، وتنشر فيهم المعالم الإسلامية، ويعاقب من عرف منهم بالبدعة والنفاق بما توجبه شريعة الإسلام. فإن هؤلاء المحاربين وأمثالهم قالوا: نحن قوم جهال. وهؤلاء كانوا يعلموننا، ويقولون لنا:

أنتم إذا قاتلتم هؤلاء تكونون مجاهدين، ومن قتل منكم فهو شهيد. وفي هؤلاء خلق كثير لا يقرون بصلاة، ولا صيام، ولا حج ولا عمرة، ولا يحرمون الميتة، والدم، ولحم الخنزير، ولا يؤمنون بالجنة والنار، من جنس [...] الحاكمية والباطنية، وهم كفار أكفر من اليهود والنصارى بإجماع المسلمين.

فتقدم المراسيم السلطانية بإقامة شعائر الإسلام: من الجمعة، والجماعة، وقراءة القرآن، وتبليغ أحاديث النبي (ص) في قرى هؤلاء من أعظم المصالح الإسلامية. وأبلغ الجهاد في سبيل الله. وذلك سبب لانقماع من يباطن العدو من هؤلاء، ودخولهم في طاعة الله ورسوله، وطاعة أولي الأمر من المسلمين وهو من الأسباب التي يعين الله بها على قمع الأعداء. فإن ما فعلوه بالمسلمين في أرض «سيس» نوع من غدرهم الذي به ينصر الله المسلمين عليهم. وفي ذلك لله حكمة عظيمة، ونصرة للإسلام جسيمة.

قال ابن عباس: ما نقض قوم العهد إلا أديل عليهم العدو. ولولا هذا وأمثاله ما حصل للمسلمين من العزم بقوة الإيمان، وللعدو من الخذلان، ما ينصر الله به المؤمنين، ويذل به الكفار والمنافقين. والله هو المسؤول أن يتم نعمته على سلطان الإسلام خاصة، وعلى عباده المؤمنين عامة. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. والحمد لله وحده. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

الجزء الثاني:

عالم الإيمان

الفصل الأول

عالم الخوافي

١ ـ الخبائث الروحانية(*)

فلما جاءت السنة بتجنب الخبائث الجسمانية والتطهر منها، كذلك جاءت بتجنب الخبائث الروحانية والتطهر منها، حتى قال (ص): «إذا قام أحدكم من الليل فليستنشق بمنخريه من الماء. فإن الشيطان يبيت على خَيْشومه»، وقال: «إذا قام أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثاً. فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده». فعلل الأمر بالغسل بمبيت الشيطان على خيشومه، فعلم أن ذلك سبب للطهارة من غير النجاسة الظاهرية، فلا يستبعد أن يكون هو السبب لغسل يد القائم من نوم الليل.

وكذلك نهى عن الصلاة في أعطان الإبل. وقال: «إنها جن خلقت من جن»، كما ثبت عنه (ص) أنه قال: «الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام». وقد روي عنه «أن الحمام بيت الشيطان» وثبت عنه أنه لما ارتحل عن المكان الذي ناموا فيه عن صلاة الفجر قال: «إنه مكان حضرنا فيه الشيطان».

فعلل (ص) الأماكن بالأرواح الخبيثة، كما يعلل بالأجسام الخبيثة. وبهذا يقول أحمد وغيره من فقهاء الحديث. ومذهبه الظاهر عنه: إن ما كان مأوى للشياطين ـ كالمعاطن والحمامات ـ حرمت الصلاة فيه، وما عرض الشيطان فيه ـ كالمكان الذي ناموا فيه عن الصلاة ـ كرهت فيه الصلاة.

والفقهاء الذين لم ينهوا عن ذلك: إما لأنهم لم يسمعوا هذه النصوص سماعاً تثبت به عندهم، أو سمعوها ولم يعرفوا العلة. فاستبعدوا ذلك عن القياس فتأولوه. وأما من نقل عن

(*) القواعد النورانية الفقهية، ٨ ـ ١١.

الخلفاء الراشدين أو جمهور الصحابة خلاف هذه المسائل، وأنهم لم يكونوا يتوضأون من لحوم الإبل، فقد غلط عليهم. وإنما توهم ذلك لما نقل عنهم: «أنهم لم يكونوا يتوضأون مما مست النار». وإنما المراد: أن أكل ما مس النار ليس هو سبباً عندهم لوجوب الوضوء. والذي أمر به النبي (ص) من الوضوء من لحوم الإبل ليس سببه مس النار، كما يقال: كان فلان لا يتوضأ من مس الذكر، وإن كان يتوضأ منه إذا خرج منه.

ومن تمام هذا أنه قد صح عن النبي (ص) في صحيح مسلم وغيره من حديث أبي ذر وأبي هريرة رضي الله عنهما. وجاء من حديث غيرهما: أنه «يقطع الصلاة الكلب الأسود والمرأة والحمار»، وفرق النبي (ص) بين الكلب الأسود والأحمر والأبيض بأن «الأسود شيطان»، وصح عنه (ص) أنه قال: «إن الشيطان تفلّت علي البارحة ليقطع صلاتي. فأخذته، فأردت أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد ـ الحديث»، فأخبر أن الشيطان أراد أن يقطع عليه صلاته، فهذا أيضاً يقتضي أن مرور الشيطان يقطع الصلاة. فلذلك أخذ أحمد بذلك في الكلب الأسود. واختلف قوله في المرأة والحمار، لأنه عارض هذا الحديث حديث عائشة لما كان النبي (ص) يصلي وهي في قبلته، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما لما اجتاز على أتانه بين يدي بعض الصف، والنبي (ص) يصلي بأصحابه بمنى، مع أن المتوجه: أن الجميع يقطع، وأنه يفرق بين المار واللابث، كما فرق بينهما في الرجل في كراهة مروره، دون لبثه في القبلة إذا استدبره المصلي ولم يكن متحدثاً، وأن مروره ينقص ثواب الصلاة دون اللبث.

واختلف المتقدمون من أصحاب أحمد في الشيطان الجني إذا علم بمروره: هل يقطع الصلاة؟ والأوجه: أنه يقطعها بتعليل رسول الله (ص) وبظاهر قوله: «يقطع صلاتي»، لأن الأحكام التي جاءت بها السنة في الأرواح الخبيثة من الجن وشياطين الدواب في الطهارة والصلاة في أمكنتهم وممرهم، ونحو ذلك، قوية في الدليل نصاً وقياساً. ولذلك أخذ بها فقهاء الحديث، ولكن مدرك علمها أثراً هو لأهل الحديث. ومدركه قياساً: هو في باطن الشريعة وظاهرها، دون التفقه في ظاهرها فقط. ولو لم يكن في الأئمة من استعمل هذه السنن الصحيحة النافعة لكان وصمة على الأمة ترك مثل ذلك والأخذ بما ليس بمثله لا أثراً ولا رأياً.

ولقد كان أحمد رحمه الله يعجب ممن يدع حديث «الوضوء من لحوم الإبل» مع صحته التي لا شك فيها، وعدم المعارض له، ويتوضأ من مس الذكر، مع تعارض الأحاديث فيه، وأن أسانيدها ليست كأحاديث الوضوء من لحوم الإبل ولذلك أعرض عنها الشيخان:

البخاري ومسلم. وإن كان أحمد على المشهور عنه يرجح أحاديث الوضوء من مس الذكر، لكن غرضه أن الوضوء من لحوم الإبل أقوى من الحجة من الوضوء من مس الذكر. وقد ذكرت ما يبين أنه أظهر في القياس منه فإن تأثير المخالطة أعظم من تأثير الملامسة. ولهذا كان كل نجس محرم الأكل، وليس كل محرم الأكل نجساً. وكان أحمد يعجب أيضاً ممن لا يتوضأ من لحوم الإبل ويتوضأ من الضحك في الصلاة، مع أنه أبعد عن القياس والأثر، والأثر فيه مرسل قد ضعفه أكثر الناس، وقد صح عن الصحابة ما يخالفه.

والذين خالفوا أحاديث القطع للصلاة لم يعارضوها إلا بتضعيف بعضهم، وهو تضعيف من لم يعرف الحديث. أو بأن عارضوها بروايات ضعيفة عن النبي (ص) أنه قال: «لا يقطع الصلاة شيء».

٢

كرامات الصحابة وتلبيسات إبليس(*)

وكرامات الصحابة والتابعين بعدهم وسائر الصالحين كثيرة جداً. مثل ما كان أسيد بن حضير يقرأ سورة الكهف فنزل من السماء مثل الظلمة فيها أمثال السرج وهي الملائكة نزلت لقراءته، وكانت الملائكة تسلم على عمران بن حصين وكان سلمان وأبو الدرداء يأكلون في صحفة فسبحت الصحفة أو سبح ما فيها. وعباد بن بشر وأسيد بن حضير خرجا من عند رسول الله (ص) في ليلة مظلمة فأضاء لهما نور مثل طرف السوط فلما افترقا افترق الضوء معهما، رواه البخاري وغيره:

وقصة الصديق في الصحيحين لما ذهب بثلاثة أضياف معه إلى بيته وجعل لا يأكل لقمة إلا ربا من أسفلها أكثر منها فشبعوا وصارت أكثر مما هي قبل ذلك فنظر إليها أبو بكر وامرأته فإذا هي أكثر مما كانت فرفعها إلى رسول الله (ص) وجاء إليه أقوام كثيرون فأكلوا منها وشبعوا. وحبيب بن عدي كان أسيراً عند المشركين بمكة شرّفها الله تعالى وكان يؤتى بعنب يأكله وليس بمكة عنب. وعامر بن فهيرة قتل شهيداً فالتمسوا جسده فلم يقدروا عليه وكان لما قتل رفع فرآه عامر بن الطفيل وقد رفع، وقال عروة: فيرون الملائكة رفعته. وخرجت أم أيمن مهاجرة وليس معها زاد ولا ماء فكادت تموت من العطش فلما كان وقت الفطر وكانت صائمة سمعت حساً على رأسها فرفعته فإذا دلو معلق فشربت منه حتى رويت وما عطشت بقية عمرها. وسفينة مولى رسول الله (ص) أخبر الأسد بأنه رسول رسول الله (ص) فمشى معه الأسد حتى أوصله مقصده.

والبراء بن مالك كان إذا أقسم على الله تعالى أبر قسمه، وكان الحرب إذا اشتد على

(*) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ١٣٠ - ١٥٢.

المسلمين في الجهاد يقولون: يا براء أقسم على ربك، فيقول: يا رب أقسمت عليك لما منحتنا أكتافهم، فيهزم العدو. فلما كان يوم القادسية قال: أقسمت عليك يا رب لما منحتنا أكتافهم وجعلتني أول شهيد، فمنحوا أكتافهم وقتل البراء شهيداً.

وخالد بن الوليد حاصر حصناً منيعاً فقالوا لا نسلم حتى تشرب السم فشربه فلم يضره.

وسعد بن أبي وقاص كان مستجاب الدعوة ما دعا قط إلا استجيب له وهو الذي هزم جنود كسرى وفتح العراق. وعمر بن الخطاب لما أرسل جيشاً أمّر عليهم رجلاً يسمى سارية. فبينما عمر يخطب فجعل يصيح على المنبر: يا سارية الجبل، يا سارية الجبل؛ فقدم رسول الجيش، فسأله، فقال يا أمير المؤمنين لقينا عدواً فهزمونا، فإذا بصائح: يا سارية الجبل يا سارية الجبل، فأسندنا ظهورنا بالجبل فهزمهم الله. ولما عذبت الزنيره على الإسلام في الله فأبت إلا الإسلام وذهب بصرها قال المشركون أصاب بصرها اللات والعزى قالت كلا والله فرد الله إليها بصرها.

ودعا سعيد بن زيد على أروى بنت الحكم فأعمى بصرها لما كذبت عليه، فقال اللهم إن كانت كاذبة فأعم بصرها واقتلها في أرضها، فعميت ووقعت في حفرة من أرضها فماتت.

والعلاء بن الحضرمي كان عامل رسول الله (ص) على البحرين وكان يقول في دعائه: يا عليم يا حليم يا علي يا عظيم، فيستجاب له. ودعا الله بأن يسقوا ويتوضأوا لما عدموا الماء والإسقاء لما بعدهم فأجيب، ودعا الله لما اعترضهم الحر ولم يقدروا على المرور بخيولهم، فمروا كلهم على الماء ما ابتلت سروج خيولهم، ودعا الله أن لا يروا جسده إذا مات، فلم يجدوه في اللحد، وجرى مثل ذلك لأبي مسلم الخولاني الذي ألقي في النار، فإنه مشى هو ومن معه من العسكر على دجلة وهي ترمى بالخشب من مدها، ثم التفت إلى أصحابه فقال: تفقدون من متاعكم شيئاً حتى أدعو الله عز وجل فيه؟ فقال بعضهم: فقدت مخلاة، فقال اتبعني فتبعه، فوجدها قد تعلقت بشيء فأخذها. وطلبه الأسود العنسي لما ادعى النبوة فقال له: أتشهد أني رسول الله؟ قال ما أسمع، قال أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال نعم، فأمر بنار فألقي فيها فوجده قائماً يصلي فيها وقد صارت عليه برداً وسلاماً. وقدم المدينة بعد موت النبي (ص) فأجلسه عمر بينه وبين أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، وقال الحمد لله الذي لم يمتني حتى أرى من أمة محمد (ص) من فعل به كما فعل بإبراهيم خليل الله ووضعت له جاريته السم في طعامه فلم يضره، وخببت امرأة عليه زوجته فدعا عليها فعميت وجاءت وتابت، فدعا لها فرد الله عليها بصرها.

وكان عامر بن عبد قيس يأخذ عطاءه ألفي درهم في كمه وما يلقاه سائل في طريقه إلا أعطاه بغير عدد، ثم يجيء إلى بيته فلا يتغير عددها ولا وزنها. ومر بقافلة قد حبسهم الأسد، فجاء حتى مس بثيابه الأسد، ثم وضع رجله على عنقه وقال: إنما أنت كلب من كلاب الرحمن، وإني أستحي من الله أن أخاف شيئاً غيره، ومرت القافلة. ودعا الله تعالى أن يهون عليه الطهور في الشتاء فكان يؤتى بالماء له بخار، ودعا ربه أن يمنع قلبه من الشيطان وهو في الصلاة فلم يقدر عليه. وتغيب الحسن البصري عن الحجاج فدخلوا عليه ست مرات فدعا الله عز وجل فلم يروه، ودعا على بعض الخوارج كان يؤذيهم فخرّ ميتاً.

وكان سعيد بن المسيب في أيام الحرة يسمع الأذان من قبر رسول الله (ص) أوقات الصلوات وكان المسجد قد خلا فلم يبق غيره. ورجل من النخع كان له حمار فمات في الطريق. فقال له أصحابه: هلم نتوزع متاعك على رجالنا، فقال لهم أمهلوني هنيهة ثم توضأ فأحسن الوضوء، وصلى ركعتين ودعا الله تعالى، فأحيا له حماره فحمل عليه متاعه.

وكان مطرف بن عبد الله بن الشخير إذا دخل بيته سبحت معه آنيته، وكان هو وصاحب له يسيران في ظلمة فأضاء لهما طرف السوط. ولما مات الأحنف بن قيس وقعت قلنسوة رجل في قبره فأهوى ليأخذها فوجد القبر قد فسح فيه مد البصر. وكان إبراهيم التيمي يقيم الشهر والشهرين لا يأكل شيئاً، وخرج يمتار لأهله طعاماً فلم يقدر عليه. فمر بسهلة حمراء فأخذ منها ثم رجع إلى أهله ففتحها فإذا هي حنطة حمراء، فكان إذا زرع منها تخرج السنبلة من أصلها إلى فرعها حباً متراكباً. وكان عبد الواحد بن زيد أصابه الفالج فسأل ربه أن يطلق له أعضاءه وقت الوضوء فكان وقت الوضوء تطلق له أعضاؤه ثم تعود بعده.

وهذا باب واسع قد بسط الكلام على كرامات الأولياء في غير هذا الموضع.

وأما ما نعرفه نحن عياناً ونعرفه في هذا الزمان فكثير. ومما ينبغي أن يعرف إن الكرامات قد تكون بحسب حاجة الرجل، فإذا احتاج إليها الضعيف الإيمان أو المحتاج أتاه منها ما يقوي إيمانه ويسد حاجته. ويكون من هو أكمل ولاية لله منه مستغنياً عن ذلك، فلا يأتيه مثل ذلك لعلو درجته وغناه عنها لا لنقص ولايته. ولهذا كانت هذه الأمور في التابعين أكثر منها في الصحابة بخلاف من يجري على يديه الخوارق لهدى الخلق ولحاجتهم فهؤلاء أعظم درجة.

وهذا بخلاف الأحوال الشيطانية مثل حال عبد الله بن صياد الذي ظهر في زمن النبي (ص) وكان قد ظن بعض الصحابة أنه الدجال. وتوقف النبي (ص) في أمره حتى

تبين له فيما بعد أنه ليس هو الدجال، لكنه كان من جنس الكهان. قال له النبي (ص) قد خبأت لك خبأ قال الدخ الدخ، وقد كان خبأ له سورة الدخان. فقال له النبي (ص): «إخسَأ فلن تعدو قدرك»، يعني إنما أنت من إخوان الكهان، والكهان كان يكون لأحدهم القرين من الشياطين يخبره بكثير من المغيبات بما يسترقه من السمع، وكانوا يخلطون الصدق بالكذب كما في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره أن النبي (ص) قال: «إن الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب فتذكر الأمر قضى في السماء فتسترق الشياطين السمع فتوحيه إلى الكهان فيكذبون معها مائة كذبة من عند أنفسهم».

وفي الحديث الذي رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: بينما النبي (ص) في نفر من الأنصار إذ رمى بنجم فاستنار. فقال النبي (ص): «ما كنتم تقولون لمثل هذا في الجاهلية إذ رأيتموه؟» قالوا كنا نقول يموت عظيم أو يولد. قال رسول الله (ص): فإنه لا يرمي بها لموت أحد ولا لحياته، ولكن ربنا تبارك وتعالى إذا قضى أمراً سبح حملة العرش ثم سبح أهل السماء الذين يلونهم ثم الذين يلونهم حتى يبلغ التسبيح أهل هذه السماء، ثم يسأل أهل السماء السابعة حملة العرش ماذا قال ربنا؟ فيخبرونهم، ثم يستخبر أهل كل سماء حتى يبلغ الخبر أهل السماء الدنيا، وتخطف الشياطين السمع، فيرمون فيقذفونه إلى أوليائهم، فما جاؤوا به على وجهه فهو حق ولكنهم يزيدون.

والأسود العنسي الذي ادعى النبوة كان له من الشياطين من يخبره يبعض الأمور المغيبة. فلما قاتله المسلمون كانوا يخافون من الشياطين أن يخبروه بما يقولون فيه حتى أعانتهم عليه امرأته لما تبين لها كفره، فقتلوه. وكذلك مسيلمة الكذاب، كان معه من الشياطين من يخبره بالمغيبات ويعينه على بعض الأمور. وأمثال هؤلاء كثيرون مثل الحرث الدمشقي الذي خرج بالشام زمن عبد الملك بن مروان وادعى النبوة، وكانت الشياطين تُخرج رجليه من القيد، وتمنع السلاح أن ينفذ فيه، وتسبح الرخامة إذا مسحها بيده، وكان يرى الناس بجبل قاسيون رجالاً وركباناً على خيل في الهواء ويقول: هي الملائكة، وإنما كانوا جناً. ولما أمسكه المسلمون ليقتلوه طعنه الطاعن بالرمح فلم ينفذ فيه، فقال له عبد الملك: إنك لم تسم الله، فسمى الله فطعنه فقتله.

وهكذا أهل الأحوال الشيطانية تنصرف عنهم شياطينهم إذا ذكر عندهم ما يطردها مثل آية الكرسي. فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي (ص) في حديث أبي هريرة رضي الله عنه لما وكله النبي (ص) بحفظ زكاة الفطر فسرق منه الشيطان ليلة بعد ليلة وهو يمسكه فيتوب فيطلقه. فيقول له النبي (ص) «ما فعل أسيرك البارحة»، فيقول زعم أنه لا يعود، فيقول

«كذبك وانه سيعود». فلما كان في المرة الثالثة قال: دعني حتى أعلمك ما ينفعك، إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ إلى آخرها، فإنه لن يزال عليك من الله حافظ، ولا يقربك شيطان حتى تصبح، فلما أخبر النبي (ص) قال «صدقك وهو كذوب» وأخبره أنه شيطان.

ولهذا إذا قرأها الإنسان عند الأحوال الشيطانية بصدق أبطلتها مثل من يدخل النار بحال شيطاني أو يحضر سماع المكاء والتصدية فتنزل عليه الشياطين وتتكلم على لسانه كلاماً لا يعلم وربما لا يفقه، وربما كاشف بعض الحاضرين بما في قلبه، وربما تكلم بألسنة مختلفة كما يتكلم الجني على لسان المصروع، والإنسان الذي حصل له الحال لا يدري بذلك بمنزلة المصروع الذي يتخبطه الشيطان من المس ولبسه وتكلم على لسانه، فإذا أفاق لم يشعر بشيء مما قال. ولهذا قد يضرب المصروع ضرباً كثيراً حتى قد يقتل مثله الأنسي أو يمرضه لو كان هو المضروب وذلك الضرب لا يؤثر في الأنسي ويخبر إذا أفاق أنه لم يشعر بشيء لأن الضرب كان على الجني الذي لبسه.

ومن هؤلاء من يأتيه الشيطان بأطعمة وفواكه وحلوى وغير ذلك مما لا يكون في ذلك الموضع، ومنهم من يطير بهم الجني إلى مكة، أو بيت المقدس أو غيرهما، ومنهم من يحمله عشية عرفة ثم يعيده في ليلته فلا يحج حجاً شرعياً، بل يذهب بثيابه، ولا يحرم إذا حاذى الميقات، ولا يلبي، ولا يقف بمزدلفة ولا يطوف بالبيت، ولا يسعى بين الصفا والمروة، ولا يرمي الجمار، بل يقف بعرفة بثيابه ثم يرجع من ليلته، وهذا ليس بحج.

وبين كرامات الأولياء وما يشبهها من الأحوال الشيطانية فروق متعددة منها أن كرامات الأولياء سببها الإيمان والتقوى، والأحوال الشيطانية سببها ما نهى الله عنه ورسوله. وقد قال تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾. فالقول على الله بغير علم والشرك والظلم والفواحش قد حرمها الله تعالى ورسوله فلا تكون سبباً لكرامة الله تعالى بالكرامات عليها، فإذا كانت لا تحصل بالصلاة والذكر وقراءة القرآن، بل تحصل بما يحبه الشيطان، وبالأمور التي فيها شرك كالاستغاثة بالمخلوقات، أو كانت مما يستعان بها على ظلم الخلق وفعل الفواحش، فهي من الأحوال الشيطانية لا من الكرامات الرحمانية.

ومن هؤلاء من إذا حضر سماع المكاء والتصدية يتنزل عليه شيطانه حتى يحمله في الهواء ويخرجه من تلك الدار، فإذا حضر رجل من أولياء الله تعالى طرد شيطانه فيسقط كما جرى هذا لغير واحد. ومن هؤلاء من يستغيث بمخلوق إما حي أو ميت سواء كان ذلك

المخلوق مسلماً أو نصرانياً أو مشركاً، فيتصور الشيطان بصورة ذلك المستغاث به ويقضي بعض حاجة ذلك المستغيث، فيظن أنه ذلك الشخص أو هو ملك تصور على صورته. وإنما هو شيطان أضله لما أشرك بالله كما كانت الشياطين تدخل في الأصنام وتكلم المشركين، ومن هؤلاء من يتصور له الشيطان ويقول له أنا الخضر، وربما أخبره ببعض الأمور وأعانه على بعض مطالبه، كما قد جرى ذلك لغير واحد من المسلمين واليهود والنصارى وكثير من الكفار بأرض المشرق والمغرب، يموت لهم الميت فيأتي الشيطان بعد موته على صورته وهم يعتقدون أنه ذلك الميت، ويقضي الديون ويرد الودائع ويفعل أشياء تتعلق بالميت ويدخل إلى زوجته ويذهب وربما يكونون قد أحرقوا ميتهم بالنار كما تصنع كفار الهند فيظنون أنه عاش بعد موته. ومن هؤلاء شيخ كان بمصر أوصى خادمه فقال: إذا أنا متّ فلا تدع أحداً يغسلني فأنا أجيء وأغسل نفسي، فلما مات رأى خادمه شخصاً في صورته فاعتقد أنه هو دخل وغسل نفسه، فلما قضى ذلك الداخل غسله أي غسل الميت غاب، وكان ذلك شيطاناً وكان قد أضل الميت وقال انك بعد الموت تجيء فتغسل نفسك فلما مات جاء أيضاً في صورته ليغوي الأحياء كما أغوى الميت قبل ذلك. ومنهم من يرى عرشاً في الهواء وفوقه نور ويسمع من يخاطبه ويقول أنا ربّك. فإن كان من أهل المعرفة علم أنه شيطان فزجره واستعاذ بالله فيزول، ومنهم من يرى أشخاصاً في اليقظة يدعي أحدهم أنه نبي أو صديق أو شيخ من الصالحين، وقد جرى هذا لغير واحد. وهؤلاء منهم من يرى ذلك عند قبر الذي يزوره، فيرى القبر قد انشق وخرج إليه صورة فيعتقدها الميت، وإنما هو جني تصور بتلك الصورة. ومنهم من يرى فارساً قد خرج من عند قبره أو دخل في قبره ويكون ذلك شيطاناً، وكل من قال إنه رأى نبياً بعين رأسه فما رأى إلا خيالاً. ومنهم من يرى في منامه أن بعض الأكابر إما الصديق رضي الله عنه أو غيره قد قص شعره أو حلقه أو ألبسه طاقيته أو ثوبه فيصبح وعلى رأسه طاقية وشعره محلوق أو مقصر، وإنما الجن قد حلقوا شعره أو قصروه. وهذه الأحوال الشيطانية تحصل لمن خرج عن الكتاب والسنة وهم درجات والجن الذين يقترنون بهم من جنسهم وهم على مذهبهم. والجن فيهم الكافر والفاسق والمخطئ، فإن كان الأنسي كافراً أو فاسقاً أو جاهلاً دخلوا معه في الكفر والفسوق والضلال، وقد يعاونونه إذا وافقهم على ما يختارونه من الكفر، مثل الأقسام عليهم بأسماء من يعظمونه من الجن وغيرهم، ومثل أن يكتب أسماء الله أو بعض كلامه بالنجاسة أو يقلب فاتحة الكتاب أو سورة الإخلاص أو آية الكرسي أو غيرهن ويكتبهن بنجاسة فيغورون له الماء، وينقلونه بسبب ما يرضيهم به من الكفر. وقد يأتونه بمن يهواه من امرأة أو صبي إما في الهواء وإما مدفوعاً ملجأ إليه.

إلى أمثال هذه الأمور التي يطول وصفها، والإيمان بها وإيمان بالجبت والطاغوت، والجبت السحر، والطاغوت الشياطين والأصنام، وإن كان الرجل مطيعاً لله ورسوله باطناً وظاهراً لم يمكنهم الدخول معه في ذلك أو مسالمته.

ولهذا لما كانت عبادة المسلمين المشروعة في المساجد التي هي بيوت الله، كان عمار المساجد أبعد عن الأحوال الشيطانية، وكان أهل الشرك والبدع يعظمون القبور ومشاهد الموتى، فيدعون الميت أو يدعون به أو يعتقدون أن الدعاء عنده مستجاب أقرب إلى الأحوال الشيطانية، فإنه ثبت في الصحيحين عن النبي (ص) أنه قال: «لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد».

ويوجد لأهل البدع وأهل الشرك المتشبهين بهم من عباد الأصنام والنصارى والضلال من المسلمين أحوال عند المشاهد يظنونها كرامات وهي من الشياطين. مثل أن يضعوا سراويل عند القبر فيجدونه قد انعقد، أو يوضع عنده مصروع فيرون شيطانه قد فارقه. يفعل الشيطان هذا ليضلهم، وإذا قرئت آية الكرسي هناك بصدق بطل هذا، فإن التوحيد يطرد الشيطان. ولهذا حُمل بعضهم في الهواء فقال: لا إله إلا الله فسقط، ومثل أن يرى أحدهم أن القبر قد انشق وخرج منه إنسان فيظنه الميت وهو شيطان.

ولما كان هذا الانقطاع إلى المغارات والبوادي من البدع التي لم يشرعها الله ولا رسوله صارت الشياطين كثيراً ما تأوي المغارات والجبال مثل مغارة الدم التي بجبل قاسيون، وجبل لبنان الذي بساحل الشام، وجبل الفتح بأسوان بمصر، وجبال بالروم وخراسان وجبال بالجزيرة، وغير ذلك، وجبل اللكام، وجبل الأحيش، وجبل سولان قرب أردبيل، وجبل شهنك عند تبريز وجبل ما شكوا عند اقشوان وجبل نهاوند، وغير ذلك من الجبال التي يظن بعض الناس أن بها رجالاً من الصالحين من الانس ويسمونهم رجال الغيب، وإنما هناك رجال من الجن. فالجن رجال كما أن الانس رجال، قال تعالى: ﴿وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا﴾.

ومن هؤلاء من يظهر بصورة رجل شعراني جلده يشبه جلد الماعز فيظن من لا يعرفه أنه انسي وإنما هو جني، ويقال بكل جبل من هذه الجبال الأربعون الأبدال. وهؤلاء الذين يظن أنهم الأبدال هم جن بهذه الجبال كما يعرف ذلك بطرق متعددة.

والناس في خوارق العادات على ثلاثة أقسام: قسم يكذب بوجود ذلك لغير الأنبياء وربما صدق به مجملاً وكذب ما يذكر له عن كثير من الناس لكونه عنده ليس من الأولياء، ومنهم من يظن أنّ كل من كان له نوع من خرق العادة كان ولياً لله، وكلا الأمرين خطأ.

ولهذا تجد أن هؤلاء يذكرون أن للمشركين وأهل الكتاب نصراء يعينونهم على قتال المسلمين وأنه من أولياء الله. وأولئك يكذبون أن يكون معهم من له خرق عادة. والصواب القول الثالث وهو أن معهم من ينصرهم من جنسهم لا من أولياء الله عز وجل كما قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾. وهؤلاء العباد والزهاد الذين ليسوا من أولياء الله المتقين المتبعين للكتاب والسنة تقترن بهم الشياطين فيكون لأحدهم من الخوارق ما يناسب حاله، لكن خوارق هؤلاء يعارض بعضها بعضاً، وإذا حصل من له تمكن من أولياء الله تعالى أبطلها عليهم، ولا بد أن يكون في أحدهم من الكذب جهلاً أو عمداً، ومن الإثم ما يناسب حال الشياطين المقترنة بهم ليفرق الله بذلك بين أوليائه المتقين وبين المتشبهين بهم من أولياء الشياطين. قال الله تعالى: ﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين؟ تنزل على كل أفاك أثيم﴾ والأفاك الكذاب. والأثيم الفاجر.

ومن أعظم ما يقوي الأحوال الشيطانية سماع الغناء والملاهي وهو سماع المشركين. قال الله تعالى: ﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية﴾ قال ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وغيرهما من السلف: التصدية التصفيق باليد والمكاء مثل الصفير. فكان المشركون يتخذون هذا عبادة. وأما النبي (ص) وأصحابه فعبادتهم ما أمر الله به من الصلاة والقراءة والذكر ونحو ذلك، والاجتماعات الشرعية، ولم يجتمع النبي (ص) وأصحابه على استماع غناء قط لا بكف ولا بدف ولا تواجد ولا سقطت بردته بل كل ذلك كذب باتفاق أهل العلم بحديثه.

وكان أصحاب النبي (ص) إذا اجتمعوا أمروا واحداً منهم أن يقرأ، والباقون يستمعون، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول لأبي موسى الأشعري: ذكّرنا ربنا، فيقرأ وهم يستمعون. ومر النبي (ص) بأبي موسى الأشعري وهو يقرأ فقال له: مررت بك البارحة وأنت تقرأ فجعلت أستمع لقراءتك، فقال: لو علمت أنك تستمع لحبرته لك تحبيراً أي لحسنته لك تحسيناً كما قال النبي (ص) «زينوا القرآن بأصواتكم». وقال (ص): لله أشد أذناً أي استماعاً إلى الرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة إلى قينته. وقال (ص) لابن مسعود اقرأ عليّ القرآن، فقال أقرأ عليك وعليك أنزل؟ فقال: إني أحب أن أسمعه من غيري، فقرأت عليه سورة النساء، حتى انتهيت إلى هذه الآية: ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا﴾ قال حسبك، فإذا عيناه تذرفان من البكاء.

وأما السماع المحدث، سماع الكف والدف والقصب، فلم تكن الصحابة والتابعون لهم

بإحسان وسائر الأكابر من أئمة الدين يجعلون هذا طريقاً إلى الله تبارك وتعالى، ولا يعدونه من القرب والطاعات، بل يعدونه من البدع المذمومة. حتى قال الشافعي: خلفت ببغداد شيئاً أحدثه الزنادقة يسمونه التغبير يصدون به الناس عن القرآن، وأولياء الله العارفون يعرفون ذلك، ويعلمون أن للشيطان فيه نصيباً وافراً، ولهذا تاب منه خيار من حضره منهم.

ومن كان أبعد عن المعرفة وعن كمال ولاية الله كان نصيب الشيطان فيه أكثر وهو بمنزلة الخمر، يؤثر في النفوس أعظم من تأثير الخمر. ولهذا إذا قويت سكرة أهله نزلت عليهم الشياطين وتكلمت على ألسنة بعضهم وحملت بعضهم في الهواء، وقد تحصل عداوة بينهم كما تحصل بين شراب الخمر، فتكون شياطين أحدهم أقوى من شياطين الآخر فيقتلونه، ويظن الجهال أن هذا من كرامات أولياء الله المتقين وإنما هذا مبعد لصاحبه عن الله وهو من أحوال الشياطين، فإن قتل المسلم لا يحل إلا بما أحله الله، فكيف يكون قتل المعصوم مما يكرم الله به أولياءه؟ وإنما غاية الكرامة لزوم الاستقامة، فلم يكرم الله عبداً بمثل أن يعينه على ما يحبه ويرضاه، ويزيده مما يقربه إليه، ويرفع به درجته.

وذلك أن الخوارق منها ما هو من جنس العلم كالمكاشفات ومنها ما هو من جنس القدرة والملك كالتصرفات الخارقة للعادات ومنها ما هو من جنس الغنى من جنس ما يُعطاهُ الناس في الظاهر من العلم والسلطان والمال والغنى. وجميع ما يؤتيه الله لعبده من هذه الأمور إن استعان به على ما يحبه الله ويرضاه ويقربه إليه ويرفع درجته ويأمره الله به ورسوله، ازداد بذلك رفعة وقرباً إلى الله ورسوله، وعلت درجته وإن استعان به على ما نهى عنه ورسوله كالشرك والظلم والفواحش، استحق بذلك الذم والعقاب. فإن لم يتداركه الله تعالى بتوبة أو حسنات ماحية وإلا كان كأمثاله من المذنبين ولهذا كثيراً ما يعاقب أصحاب الخوارق تارة بسلبها كما يعزل الملك عن ملكه ويسلب العالم علمه، وتارة يسلب التطوعات فينقل من الولاية الخاصة إلى العامة، وتارة ينزل إلى درجة الفساق، وتارة يرتد عن الإسلام وهذا يكون فيمن له خوارق شيطانية. فإن كثيراً من هؤلاء يرتد عن الإسلام، وكثيراً منهم لا يعرف أن هذه شيطانية بل يظنها من كرامات أولياء الله، ويظن من يظن منهم أن الله عز وجل إذا أعطى عبداً خرق عادة لم يحاسبه على ذلك، كمن يظن أن الله إذا أعطى عبداً ملكاً ومالاً وتصرفاً لم يحاسبه عليه، ومنهم من يستعين بالخوارق على أمور مباحة لا مأموراً بها ولا منهياً عنها، فهذا يكون من عموم الأولياء، وهم الأبرار المقتصدون، وأما السابقون المقربون فأعلى من هؤلاء كما أن العبد الرسول أعلى من النبي الملك.

٣

الكون ومصائر البشر(*)

(مسألة) فيمن يعتقد أن الكواكب لها تأثير في الوجود، أو يقول إن له نجماً في السماء يسعد بسعادته ويشقى بعكسه، ويحتج بقوله تعالى ﴿فالمدبرات أمرا﴾ وبقوله تعالى ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم﴾، ويقول إنها صنعة إدريس عليه السلام، ويقولون عن النبي (ص) إن نجمه كان بالعقرب والمريخ،، فهل هذا من دين الإسلام أو لا، ومتى لم يكن من الدين فماذا يجب على قائله؟ والمنكرون على هؤلاء يكونون من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر أم لا؟

(الجواب) الحمد لله رب العالمين. النجوم من آيات الله الدالة عليه، المسبحة له، الساجدة له كما قال تعالى: ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس﴾، ثم قال: ﴿وكثير حق عليه العذاب﴾. وهذا التفريق يبين أنه لم يرد السجود لمجرد ما فيها من الدلالة على ربوبيته كما يقول ذلك طوائف من الناس، إذ هذه الدلالة يشترك فيها جميع المخلوقات، فجميع الناس فيهم هذه الدلالة، وهو قد فرق، فعلم أن ذلك قدر زائد من جنس ما يختص به المؤمن ويتميز به عن الكافر الذي حق عليه العذاب.

وهو سبحانه مع ذلك قد جعل فيها منافع لعباده وسخرها لهم كما قال تعالى: ﴿وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار﴾، وقال تعالى: ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾، وقال تعالى: ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه﴾. ومن منافعها الظاهرة ما يجعله سبحانه بالشمس من الحر والبرد والليل

(*) الفتاوى الكبرى، ٣٨٦/٢ ـ ٤٠١.

والنهار، وانضاج الثمار، وخلق الحيوان والنبات والمعادن، وكذلك ما يجعله بها من الترطيب والتيبيس وغير ذلك من الأمور المشهورة، كما جعل في النار الإشراق والإحراق، وفي الماء التطهير والسقي، وأمثال ذلك من نعمه التي يذكرها في كتابه كما قال تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً لنحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاما وأناسيّ كثيراً﴾.

وقد أخبر الله في غير موضع أنه يجعل بعض مخلوقاته يبعض كما قال تعالى: ﴿لنحيي به بلدة ميتاً﴾، وكما قال: ﴿وهو الذي يرسل الرياح بشْرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات﴾، وكما قال: ﴿وأنزلنا من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة﴾.

فمن قال من أهل الكلام إنها الله يفعل هذه الأمور عندها لا بها فعبارته مخالفة لكتاب الله تعالى والأمور المشهورة، كمن زعم أنها مستقلة بالفعل هو شرك مخالف للعقل والدين.

وقد أخبر في كتابه سبحانه من منافع النجوم أنه يهتدى بها في ظلمات البر والبحر، وأخبر أنها زينة السماء والدنيا، وأخبر أن الشياطين ترجم بالنجوم، وإن كانت النجوم التي ترجم بها الشياطين من نوع آخر غير النجوم الثابتة في السماء التي يهتدى بها، فإن هذه لا تزول عن مكانها بخلاف تلك، ولهذه حقيقة مخالفة لتلك، وإن كان اسم النجم يجمعها كما يجمع اسم الدابة والحيوان لذلك والآدمي والبهائم والذباب والبعوض.

وقد ثبت بالأخبار الصحيحة التي اتفق عليها العلماء عن النبي (ص) أنه أمر بالصلاة عند كسوف الشمس والقمر، وأمر بالدعاء والاستغفار والصدقة والعتق، وقال: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته»، وفي رواية: «آيتان من آيات الله يخوّف بهما عباده». هذا قاله رداً لما قاله بعض جهال الناس أن الشمس كسفت لموت إبراهيم ابن النبي (ص) فإنها كسفت يوم موته، وظن بعض الناس لما كسفت أن كسوفها كان لأجل موته، وأن موته هو السبب لكسوفها كما قد يحدث عن موت بعض الأكابر مصايب في الناس. فبين النبي (ص) أن الشمس والقمر لا يكون كسوفهما عن موت أحد من أهل الأرض ولا عن حياته، ونهى أن يكون للموت والحياة أثر في كسوف الشمس والقمر، وأخبر أنهما من آيات الله وأنه يخوف عباده.

فذكر أن من حكمة ذلك تخويف العباد، كما يكون تخويفهم في سائر الآيات كالرياح الشديدة والزلازل والجدب والأمطار المتواترة، ونحو ذلك من الأسباب التي قد تكون عذاباً كما عذب الله أمماً بالريح والصيحة والطوفان. وقال تعالى: ﴿فكلا أخذنا بذنبه، فمنهم من أرسلنا عليه حاصباً، ومنهم من أخذته الصيحة، ومنهم من خسفنا به الأرض،

ومنهم من أغرقنا﴾، وقد قال: ﴿وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها، وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً.﴾

وإخباره بأن الله يخوف عباده بذلك، يبين أنه قد يكون سبباً لعذاب ينزل كالرياح العاصفة الشديدة، وإنما يكون ذلك إذا كان الله قد جعل ذلك سبباً لما ينزله في الأرض. فمن أراد بقوله: إن لها تأثيراً ما قد علم بالحس وغيره من هذه الأمور فهذا حق، ولكن الله قد أمر بالعبادات التي تدفع عنا ما ترسل به من الشر، كما أمر النبي (ص) عند الخسوف بالصلاة والصدقة والدعاء والاستغفار والعتق وكما كان النبي (ص) إذا هبت الريح أقبل وأدبر وتغير، وأمر أن يقال، عند هبوبها: «اللهم إنا نسألك من خير هذه الريح وخير ما أرسلت به، ونعوذ بك من شر هذه الريح وشر ما أرسلت به». وقال «إن الريح من روح الله، وإنها تأتي بالرحمة، وتأتي بالعذاب فلا تسبوها ولكن سلوا الله من خيرها، وتعوذوا بالله من شرها»، فأخبر أنها تأتي بالرحمة، وتأتي بالعذاب، وأمر أن نسأل الله من خيرها ونعوذ بالله من شرها.

فهذه السنة في أسباب الخير والشر أن يفعل العبد عند أسباب الخير الظاهرة من الأعمال الصالحة ما يجلب الله به الخير، وعند أسباب الشر الظاهرة من العبادات ما يدفع الله به عنه الشر.

فأما ما يخفى من الأسباب فليس العبد مأموراً بأن يتكلف معرفته، بل إذا فعل ما أمر وترك ما حظر كفاه الله مؤونة الشر، ويسر له أسباب الخير.

وقد قال تعالى فيمن يتعاطى السحر لجلب منافع الدنيا: ﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر، وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه، وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله، ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق، ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون، ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون﴾. فأخبر سبحانه أن من اعتاض بذلك يعلم أنه لا نصيب له في الآخرة، وإنما يرجو بزعمه نفعه في الدنيا كما يرجون بما يفعلونه من السحر المتعلق بالكواكب وغيرها مثل الرياسة والمال، ثم قال: ﴿ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون﴾، فبين أن الإيمان والتقوى هو خير لهم في الدنيا والآخرة.

والسحر محرم في الكتاب والسنة والإجماع. وذلك أن النجوم التي من السحر نوعان،

أحدهما علمي وهو الاستدلال بحركات النجوم على الحوادث من جنس الاستقسام بالأزلام، والثاني عملي وهو الذي يقولون إنه القوى السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية كالطلاسم ونحوها، وهذا من أرفع أنواع السحر. وكل ما حرمه الله ورسوله فضره أعظم من نفعه.

فالثاني وإن توهم المتوهم أن فيه تقدمة للمعرفة بالحوادث وأن ذلك ينفع، بالجهل في ذلك أضعف، ومضرة ذلك أعظم من منفعته. ولهذا قد علم الخاصة والعامة بالتجربة والتواتر أن الأحكام التي يحكم بها المنجمون يكون الكذب فيها أضعاف الصدق، وهم في ذلك من نوع الكهان.

قال (ص) «فلو أتوا بالأمر على وجهه ولكن، يزيدون في الكلمة مائة كذبة». وهكذا المنجمون، حتى أني لما خاطبتهم بدمشق وحضر عندي رؤساؤهم، وبينت فساد صناعتهم بالأدلة العقلية التي يعترفون بصحتها، قال لي رئيس منهم: والله انا نكذب مائة كذبة حتى نصدق في كلمة.

وذلك أن علمهم مبني على أن الحركات العلوية هي السبب في الحوادث، والعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب، وهذا إنما يكون إذا علم السبب التام الذي لا يتخلف عنه حكمه، وهؤلاء أكثر ما يعلمون إن علموا جزء يسير من جملة الأسباب الكثيرة، ولا يعلمون بقية الأسباب، ولا الشروط ولا الموانع، مثل من يعلم أن الشمس في الصيف تعلو الرأس حتى يشتد الحر، فيريد أن يعلم من هذا مثلاً حينئذ أن العنب الذي في الأرض الفلانية يصير زبيباً، على أن هنالك عنباً، وأنه ينضج، وينشره صاحبه في الشمس وقت الحر فيتزبب، وهذا، وإن كان يقع كثيراً لكن أخذ هذا من مجرد حرارة الشمس جهل عظيم، إذ قد يكون هناك عنب وقد لا يكون، وقد يثمر ذلك الشجر إن خلم وقد لا يثمر، وقد يؤكل عنباً وقد يعصر، وقد يسرق، وقد يزبب، وأمثال ذلك.

والأدلة الدالة على فساد هذه الصناعة وتحريمها كثيرة ليس هذا موضعها، وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي (ص) أنه قال: «من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم يقبل الله له صلاة أربعين يوم». والعراف قد قيل إنه اسم عام للكاهن والمنجم والرمال ونحوهم، ممن يتكلم في تقدمة المعرفة بهذه الطرق، ولو قيل إنه في اللغة اسم لبعض هذه الأنواع فسائرها يدخل فيه بطريق العموم المعنوي، كما قيل في اسم الخمر والميسر ونحوهما.

وأما إنكار بعض الناس أن يكون شيء من حركات الكواكب وغيرها من الأسباب، فهو أيضاً قول بلا علم، وليس له في ذلك دليل من الأدلة الشرعية ولا غيرها، بل النصوص

تدل على خلاف ذلك كما في الحديث الذي في السنن عن عائشة رضي الله عنها أن النبي (ص) نظر إلى القمر فقال: «يا عائشة تعوذي بالله من شر هذا فهذا الغاسق إذا وقب»، كما تقدم في حديث الكسوف حيث أخبر أن الله يخوف بهما عباده.

وقد تبين أن معنى قول النبي (ص): «لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته» أي لا يكون الكسوف معللاً بالموت، فهو نفي العلة الفاعلة، في الحديث الآخر الذي في صحيح مسلم عن ابن عباس عن رجال من الأنصار أنهم كانوا عند النبي (ص) اذ رمي بنجم فاستنار، فقال: «ما كنتم تقولون لهذا في الجاهلية»، فقالوا كنا نقول ولد الليلة عظيم أو مات عظيم فقال: «لا يرمى بها لموت أحد ولا لحياته، ولكن الله إذا قضى بالأمر تسبح حملة العرش». وذكر الحديث في مسترقة السمع، فنفى النبي (ص) أن يكون الرمي بها لأجل أنه قد ولد عظيم أو مات عظيم، بل لأجل الشياطين المسترقين السمع.

ففي كلا الحديثين أن موت بعض الناس وحياتهم لا يكون سبباً لكسوف الشمس والقمر، ولا للرمي بالنجوم وإن كان موت بعض الناس قد يقتضي حدوث أمر في السموات كما ثبت في الصحاح أن العرش عرش الرحمن اهتز لموت سعد بن معاذ. وأما كون الكسوف وغيره قد يكون سبباً لحادث في الأرض من عذاب يقتضي موتاً أو غيره، فهذا قد أثبته الحديث نفسه.

وما أخبر به النبي (ص) لا ينافي كون الكسوف له وقت محدود يكون فيه حيث لا يكون كسوف الشمس إلا في آخر الشهر ليلة السرار، ولا يكون خسوف القمر إلا في وسط الشهر ليالي الإبدار، ومن ادعى خلاف ذلك من المتفقهة أو العامة فلعدم علمه بالحساب. ولهذا تمكن المعرفة بما مضى من الكسوف وما يستقبل، كما تمكن المعرفة بما مضى من الأهلة وما يستقبل، إذ كل ذلك بحساب كما قال تعالى: ﴿وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً﴾، ﴿والشمس والقمر بحسبان﴾، وقال تعالى: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾، وقال تعالى ﴿يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾.

ومن هنا صار بعض العامة إذا رأى المنجم قد أصاب في خبره عن الكسوف المستقبل يظن أن خبره عن الحوادث من هذا النوع، فإن هذا جهل، إذ الخبر الأول بمنزلة إخباره بأن الهلال يطلع إما ليلة الثلاثين وإما ليلة إحدى وثلاثين، فإن هذا أمر أجرى الله به العادة، لا يخرم أبداً، وبمنزلة خبره أن الشمس تغرب آخر النهار وأمثال ذلك، فمن عرف منزلة الشمس والقمر ومجاريهما علم ذلك، وإن كان ذلك علماً قليل المنفعة. فإذا كان

الكسوف له أجل مسمى لم يناف ذلك أن يكون عند أجله يجعله الله سبباً لما يقضيه من عذاب وغيره لمن يعذب الله في ذلك الوقت، أو لغيره ممن ينزل الله به ذلك، كما أن تعذيب الله لمن عذبه بالريح الشديدة الباردة كقوم عاد كانت في الوقت المناسب، وهو آخر الشتاء، كما قد ذكر ذلك أهل التفسير وقصاص الأنبياء.

وأما قول الله تعالى: ﴿فالمدبرات أمراً﴾، فالمدبرات هي الملائكة. وأما إقسام الله بالنجوم كما أقسم بها في قوله: ﴿فلا أقسم بالخنّس • الجوار الكنّس﴾، فهو كإقسامه بغير ذلك من مخلوقاته، كما أقسم بالليل والنهار، والشمس والقمر وغير ذلك، وذلك يقتضي تعظيم قدر المقسم به، والتنبيه على ما فيه من الآيات والعبرة والمنفعة للناس، والانعام عليهم وغير ذلك، ولا يوجب ذلك أن تتعلق القلوب به، أو يظن أنه هو المسعد المنحس، كما لا يظن مثل ذلك في الليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلى. وفي الذاريات ذرواً، والحاملات وقراً، وفي الطور وكتاب مسطور، وأمثال ذلك.

واعتقاد المعتقد أن نجماً من النجوم السبعة هو المتولي لسعده ونحسه اعتقاد فاسد؛ وإن اعتقد أنه هو المدبر له فهو كافر، وكذلك إن انضم إلى ذلك دعاؤه والاستعانة به كان كفراً وشركاً محضاً. وغاية من يقول ذلك أن يبني ذلك على هذا الولد حين ولد بهذا الطالع، وهذا القدر يمتنع أن يكون وحده هو المؤثر في أحوال هذا المولود، بل غايته أن يكون جزءاً يسيراً من جملة الأسباب، وهذا القدر لا يوجب ما ذكر، بل ما علم حقيقة تأثيره فيه مثل حال الوالدين وحال البلد الذي هو فيه، فإن ذلك سبب محسوس في أحوال المولود، ومع هذا فليس هذا مستقلاً.

ثم إن الأوائل من هؤلاء المنجمين المشركين الصابئين وأتباعهم قد قيل إنهم كانوا إذا ولد لهم المولود أخذوا طالع المولود وسموا المولود باسم يدل على ذلك، فإذا كبر سئل عن اسمه أخذ السائل حال الطالع، فجاء هؤلاء الطرقية يسألون الرجل عن اسمه واسم أمه ويزعمون أنهم يأخذون من ذلك الدلالة على أحواله، وهذه ظلمات بعضها فوق بعض، منافية للعقل والدين. وأما اختياراتهم وهو أنهم يأخذون الطالع لما يفعلونه من الأفعال مثل اختيارهم للسفر أن يكون القمر في شروقه وهو السرطان، وأن لا يكون في هبوطه وهو العقرب، فهو من هذا الباب المذموم.

ولما أراد علي بن أبي طالب أن يسافر لقتال الخوارج عرض له منجم فقال: يا أمير المؤمنين لا تسافر، فإن القمر في العقرب، فإنك إن سافرت والقمر في العقرب هزم أصحابك، أو كما قال، فقال علي: بل نسافر ثقة بالله وتوكلا على الله وتكذيباً لك. فسافر فبورك له في

ذلك السفر حتى قتل عامة الخوارج، وكان ذلك من أعظم ما سر به حيث كان قتاله لهم بأمر النبي (ص). وأما ما يذكره بعض الناس أن النبي (ص) قال «لا تسافر والقمر في العقرب» فكذب مختلق باتفاق أهل الحديث.

وأما قول القائل انها صنعة إدريس، فيقال أولاً: هذا قول بلا علم، فإن مثل هذا لا يعلم إلا بالعقل الصحيح، ولا سبيل لهذا القائل إلى ذلك، ولكن في كتب هؤلاء هرمس، ويزعمون أنه هو إدريس، والهرمس عندهم اسم جنس، ولهذا يقولون هرمس الهرامسة، وهذا القدر الذي يذكرونه عن هرمسهم يعلم المؤمن قطعاً أنه ليس هو مأخوذاً عن نبي من الأنبياء على وجهه، لما فيه من الكذب والباطل.

ويقال ثانياً: إن هذا إن كان مأخوذاً عن إدريس فإنه كان معجزة له وعلماً أعطاه الله إياه، فيكون من العلوم النبوية، وهؤلاء ما يحتجون عليه بالتجربة والقياس، لا بأخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

ويقال ثالثاً: إن كان بعض هذا مأخوذاً عن نبي، فمن المعلوم قطعاً أن فيه من الكذب والباطل أضعاف ما هو مأخوذ عن ذلك النبي، ومعلوم قطعاً أن الكذب والباطل الذي في ذلك أضعاف الكذب والباطل الذي عند اليهود والنصارى فيما يؤثرونه عن الأنبياء. وإذا كان اليهود والنصارى قد تيقنا قطعاً أن أصل دينهم مأخوذ عن المرسلين وأنّ الله أنزل التوراة والإنجيل والزبور كما أنزل القرآن، وقد أوجب الله علينا أن نؤمن بما أنزل علينا وما أنزل على من قبلنا كما قال تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى، وما أوتي النبيون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾، ثم مع ذلك قد أخبرنا الله أن أهل الكتاب حرفوا وبدلوا وكذبوا وكتموا. فإذا كانت هذه حال الوحي المحقق، والكتب المنزلة يقيناً، مع أنها أقرب إلينا عهداً من إدريس، ومع أن نقلتها أعظم من نقلة النجوم وأبعد عن تعمد الكذب والباطل، وأبعد عن الكفر بالله ورسوله واليوم الآخر، فما الظن بهذا القدر إن كان فيه ما هو منقول عن إدريس؟ فإنا نعلم أن فيه من الكذب والباطل والتحريف أعظم مما في علوم أهل الكتاب.

ويقال رابعاً: لا ريب أن النجوم نوعان: حساب وأحكام «فأما الحساب وهو معرفة أقدار الأفلاك والكواكب وصفاتها ومقادير حركاتها وما يتبع ذلك»، فهذا في الأصل علم صحيح لا ريب فيه، كمعرفة الأرض وصفتها ونحو ذلك، لكن جمهور الدقيق منه كثير التعب، قليل الفائدة، كالعالم مثلاً بمقادير الدقائق والثواني والثوالث في حركات السبعة

المتحيرة الخنس الجواري الكنس، فإن كان أصل هذا مأخوذاً عن إدريس، فهذا ممكن والله أعلم بحقيقة ذلك، كما يقول ناس أن أصل الطب مأخوذ عن بعض الأنبياء.

وأما الأحكام التي هي من جنس السحر فمن الممتنع أن يكون نبي من الأنبياء كان ساحراً، وهم يذكرون أنواعاً من السحر، ويقولون هذا يصلح لعمل النواميس أي الشرائع والسنن، ومنها ما هو دعاة الكواكب وعبادة لها، وأنواع من الشرك الذي يعلم كل من آمن بالله ورسله بالاضطرار أن نبياً من الأنبياء لم يأمر بذلك ولا علمه. وإضافة ذلك إلى بعض الأنبياء كإضافة من أضاف ذلك إلى سليمان عليه السلام لما سخر الله له الجن والانس والطير، فزعم قوم أن ذلك كان بأنواع من السحر، حتى إن طوائف من اليهود والنصارى لا يجعلونه نبياً، بل حكيماً، فنزهه الله عن ذلك وقال تعالى: ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين بباهل هاروت وماروت﴾ إلى آخر الآية.

وكذلك أيضاً الاستدلال على الحوادث بما يستدلون به من الحركات العلوية أو الاختيارات للأعمال. هذا كله يعلم قطعاً أن نبياً من الأنبياء لم يأمر قط بهذا، إذ فيه من الكذب والباطل ما ينزه عنه العقلاء الذين هم دون الأنبياء بكثير. وما فيه من الحق فهو شبيه بما قال إمام هؤلاء ومعلمهم الثاني أبو نصر الفارابي قال ما مضمونه: انك لو قلبت أوضاع المنجمين فجعلت مكان السعد نحساً، ومكان النحس سعداً، أو مكان الحار بارداً، ومكان البارد حاراً، أو مكان المذكر مؤنثاً، ومكان المؤنث مذكراً، وحكمت، لكان حكمك من جنس أحكامهم، يصيب تارة ويخطىء أخرى. وما كان بهذه المثابة فهم ينزهون عنه أبقراط وأفلاطون وأرسطو وأصحابه الفلاسفة المشائين الذين يوجد في كلامهم من الباطل والضلال أعظم مما يوجد في كلام اليهود والنصارى.

فإذا كانوا ينزهون عنه هؤلاء الصابئين وأنبياءهم الذين هم أقل مرتبة وأبعد عن معرفة الحق من اليهود والنصارى، فكيف يجوز نسبته إلى نبي كريم، ونحن نعلم من أحوال أمتنا أنه قد أضيف إلى جعفر الصادق وليس هو بنبي من الأنبياء من جنس هذه الأمور ما يعلم كل عالم بحال جعفر رضي الله عنه أن ذلك كذب عليه. فإن الكذب عليه من أعظم الكذب حتى ينسب إليه أحكام الحركات السفلية كاختلاج الأعضاء وجواذب الجو من الرعد والبرق والهالة وقوس الله الذي يقال له قوس قزح، وأمثال ذلك، والعلماء يعلمون أنه بريء من ذلك. وكذلك ينسب إليه الجدول الذي تبني عليه الضلال طائفة من الرافضة، وهو كذب مفتعل عليه افتعله عليه عبد الله بن معاوية أحد المشهورين بالكذب مع رياسته

وعظمته عند أتباعه. وكذلك أضيف إليه كتاب الجفر والبطاقة والهفت، وكل ذلك كذب عليه باتفاق أهل العلم به، حتى أضيف إليه رسائل إخوان الصفا، وهذا في غاية الجهل فإن هذه الرسائل إنما وضعت بعد موته بأكثر من مائتي سنة، فإنه توفي سنة ثمان وأربعين ومائة، وهذه الرسائل وضعت في دولة بني بويه في أثناء المائة الرابعة في أوائل دولة بني عبيد الذين بنوا القاهرة، وضعها جماعة وزعموا أنهم جمعوا بها بين الشريعة والفلسفة، فضلّوا وأضلوا. وأصحاب جعفر الصادق الذين أخذوا عنه العلم كمالك بن أنس وسفيان ابن عيينة وأمثالهما من الأئمة أئمة الإسلام براء من هذه الأكاذيب.

وكذلك كثير من المذاهب الباطلة التي تحكيها عنه الرافضة وهي من أبين الكذب عليه، وليس في فرق الأمة أكثر كذباً واختلافاً من الرافضة من حين تبغوا إلى أول من ابتدع الرفض، وكان منافقاً زنديقاً يقال له عبد الله بن سبأ، فأراد بذلك فساد دين المسلمين كما فعل بولس صاحب الرسائل التي بأيدي النصارى، حيث ابتدع لهم بدعاً أفسد بها دينهم، وكان يهودياً فأظهر النصرانية نفاقاً لقصد إفسادها. وكذلك كان ابن سبأ يهودياً فقصد ذلك وسعى في الفتنة لقصد إفساد الملة، فلم يتمكن. لكن حصل بين المؤمنين تحريش وفتنة قتل فيها عثمان رضي الله عنه، وجرى ما جرى من الفتنة، ولم يجمع الله - ولله الحمد - هذه الأمة على ضلالة، بل لا تزال منها طائفة قائمة بالحق لا يضرها من خالفها ولا من خذلها حتى تقوم الساعة، كما تشهد بذلك النصوص المستفيضة في الصحاح عن النبي (ص).

ولما أحدثت البدع الشيعة في خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ردها، وكانت ثلاث طوائف، غالية وسبابة ومفضلة، فأما الغالية فإنه حرقهم بالنار، فإنه خرج ذات يوم من باب كندة فسجد له أقوام، فقال ما هذا؟ فقالوا أنت هو الله، فاستتابهم ثلاثاً، فلم يرجعوا فأمر في اليوم الثالث بأخاديد فخدت وأضرم فيها النار ثم قذفهم فيها وقال:

لما رأيت الأمر أمراً منكراً أججت ناري ودعوت قنبرا

وفي صحيح البخاري أن علياً أتى بزنادقتهم فحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: أما أنا فلو كنت لم أحرقهم لنهي النبي (ص) أن يعذب بعذاب الله، ولضربت أعناقهم لقول النبي (ص): «ومن بدل دينه فاقتلوه».

وأما السبابة فإنه لما بلغه أن ابن سبأ يسب أبا بكر وعمر طلب قتله، فهرب إلى قرقيسا وكلم فيه، وكان علي يداري أمراءه، لأنه لم يكن متمكناً، ولم يكونوا يطيعونه في كل ما يأمرهم به. وأما المفضلة فقال لا أوتى بأحد يفضلني على أبي بكر وعمر إلا جلدته حد

المفتري، ورُوِيَ عنه من أكثر من ثمانين وجهاً أنه قال «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر». وفي صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية أنه قال لأبيه: يا أبت من خير الناس بعد رسول الله (ص)؟ فقال يا بني أو ما تعرف؟ قال لا. قال أبو بكر، قال ثم من؟ قال ثم عمر، وفي الترمذي وغيره أن علياً روى هذا التفضيل عن النبي (ص).

والمقصود هنا أنه قد كذب على علي بن أبي طالب من أنواع الكذب التي لا يجوز نسبتها إلى أقل المؤمنين، حتى أضافت إليه القرامطة والباطنية والخزمية والمزدكية والإسماعيلية والنصيرية مذاهبها التي هي من أفسد مذاهب العالمين، وادعوا أن ذلك من العلوم الموروثة عنه. وهذا كله إنما أحدثه المنافقون الزنادقة الذين قصدوا إظهار ما عليه المؤمنون، وهم يبطنون خلاف ذلك، واستتبعوا الطوائف الخارجة عن الشرائع، وكانت لهم دول، وجرى على المؤمنين منهم فتن، حتى قال ابن سينا: إنما اشتغلت في علوم الفلاسفة لأن أبي كان من أهل دعوة المصريين، يعني من بني عبيد الرافضة القرامطة، فإنهم كانوا ينتحلون هذه العلوم الفلسفية، ولهذا تجد بين هؤلاء وبين الرافضة ونحوهم من البعد عن معرفة النبوات اتصالاً وانضماماً يجمعهم فيه الجهل الصميم بالصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

فإذا كان في هذا الزمان القريب الذي هو أقل من سبعمائة سنة قد كذب على أهل بيته وأصحابه وغيرهم، وأضيف إليهم من مذاهب الفلاسفة والمنجمين ما يعلم كل عاقل براءتهم منه، ونفق ذلك على طوائف كثيرة منتسبة إلى هذه الملة، مع وجود من يبين كذب هؤلاء وينهى عن ذلك، ويذب عن الملة بالقلب والبدن واللسان، فكيف الظن بما يضاف إلى إدريس أو غيره من الأنبياء من أمور النجوم والفلسفة مع تطاول الزمان، وتنوع الحدثان، واختلاف الملل والأديان، وعدم من يبين حقيقة ذلك من حجة وبرهان، واشتمال ذلك على ما لا يحصى من الكذب والبهتان.

وكذلك دعوى المدعي أن نجم النبي (ص) كان بالعقرب والمريخ، وأمته بالزهرة وأمثال ذلك هو من أوضح الهذيان. لمباينة أحوال النبي (ص) وأمته لما يدعونه من هذه الأحكام، فإن من أوضح الكذب قولهم: أن نجم المسلمين بالزهرة، ونجم النصارى بالمشتري، مع قولهم أن المشتري يقتضي العلم والدين، والزهرة تقتضي اللهو واللعب. وكل عاقل يعلم أن النصارى أعظم الملل جهلاً وضلالة، وأبعدها عن معرفة المعقول والمنقول، وأكثر اشتغالاً بالملاهي وتعبداً بها.

والفلاسفة كلهم متفقون على أنه ما قرع العالم ناموس أعظم من الناموس الذي جاء به

محمد (ص)، وأمته أكمل عقلاً وديناً وعلماً باتفاق الفلاسفة، حتى فلاسفة اليهود والنصارى، فإنهم لا يرتابون في أن المسلمين أفضل عقلاً وديناً، وإنما يمكث أحدهم على دينه إما إتباعاً لهواه ورعاية لمصلحة دنياه في زعمه، وإما ظناً منه أنه يجوز التمسك بأي ملة كانت، وإن الملل شبيهة بالمذاهب الإسلامية، فإن جمهور الفلاسفة من المنجمين وأمثالهم يقولون بهذا، ويجعلون الملل بمنزلة الدول الصالحة وإن كان بعضها أفضل من بعض.

فإذا كان المسلمون باتفاق كل ذي عقل أولى أهل الملل بالعلم والعقل والعدل وأمثال ذلك مما يناسب عندهم آثار المشتري، والنصارى أبعد عن ذلك وأولى باللهو واللعب وما يناسب عندهم آثار الزهرة، كان ما ذكروه ظاهر الفساد.

ولهذا لا تزال أحكامهم كاذبة متهافتة، حتى أن كبير الفلاسفة الذي يسمونه فيلسوف الإسلام يعقوب بن إسحٰق الكندي عمل تسييراً لهذه الملة، زعم أنها تنقضي عام ثلاث وتسعين وستمائة، وأخذ ذلك منه من أخرج مخرج الاستخراج من حروف كلام ظهر في الكشف لبعض من أعاده، ووافقهم على ذلك من زعم أنه استخرج بقاء هذه الملة من حساب الجمل الذي للحروف التي في أوائل السور، وهي مع حذف التكرير أربعة عشر حرفاً، وحساباً في الجمل الكبير ستمائة وثلاثة وتسعون. ومن هذا أيضاً ما ذكر في التفسير أن الله لما أنزل ﴿ألم﴾ قال بعض اليهود بقاء هذه الملة أحد وثلاثون، فلما أنزل بعد ذلك ﴿ألر، وألم﴾ قالوا خلط علينا، فهذه الأمور التي توجد عن ضلال اليهود والنصارى، أو ضلال المشركين والصابئين من المتفلسفة والمنجمين، مشتملة من هذا الباطل على ما لا يعلمه إلا الله تعالى.

وهذه الأمور وأشباهها خارجة عن دين الإسلام محرمة فيه يجب إنكارها والنهي عنها على المسلمين، على كل قادر بالعلم والبيان واليد واللسان فإن ذلك من أعظم ما أوجبه الله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهؤلاء وأشباههم أعداء الرسل وسوس الملل. ولا ينفق الباطل في الوجود إلا بشوب من الحق، كما أن أهل الكتاب لبسوا الحق بالباطل، فبسبب الحق اليسير الذي معهم، يضلون خلقاً كثيراً عن الحق الذي يجب الإيمان به ويدعونه إلى الباطل الكثير الذي هم عليه، وكثيراً ما يعارضهم من أهل الإسلام من لا يحسن التمييز بين الحق والباطل، ولا يقيم الحجة التي تدحض باطلهم ولا يبين حجة الله التي أقامها برسله، فيحصل بذلك فتنة.

الجنـــة(*)

قَالَ شَيْخُ الإِسلاَمِ ـ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ ـ:

سأل سائل: بماذا يخاطب الناس يوم البعث؟ وهل يخاطبهم الله ـ تعالى ـ بلسان العرب؟ وهل صح أن لسان أهل النار الفارسية، وأن لسان أهل الجنة العربية؟

فأجبته بعد «الحمد لله رب العالمين»:

لا يعلم بأي لغة يتكلم الناس يومئذ، ولا بأي لغة يسمعون خطاب الرب جل وعلا؛ لأن الله ـ تعالى ـ لم يخبرنا بشيء من ذلك، ولا رسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ ولم يصح أن الفارسية لغة الجهَنَّمِيِّين ولا أن العربية لغة أهل النعيم الأبدي، ولا نعلم نزاعاً في ذلك بين الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ بل كلهم يكفون عن ذلك؛ لأن الكلام في مثل هذا من فضول القول، ولا قال الله تعالى لأصحاب الثرى، ولكن حدث في ذلك خلاف بين المتأخرين.

فقال ناس: يتخاطبون بالعربية.

وقال آخرون: إلا أهل النار، فانهم يجيبون بالفارسية، وهي لغتهم في النار.

وقال آخرون: يتخاطبون بالسريانية؛ لأنها لغة آدم، وعنها تفرعت اللغات.

وقال آخرون: إلا أهل الجنة، فإنهم يتكلمون بالعربية.

(*) مجموعة الفتاوى، ٤/١٨٥، ١٩١ ـ ١٩٣.

وكل هذه الأقوال لا حجة لأربابها، لا من طريق عقل ولا نقل، بل هي دعاوى عارية من الأدلة، والله ـ سبحانه وتعالى ـ أعلم وأحكم.

وَسُئِلَ الشَّيخُ ـ رَحِمَهُ اللَّه ـ:

هل يتناسل أهل الجنة؟ والولدان، هل هم ولدان أهل الجنة؟ وما حكم الأولاد وأرواح أهل الجنة والنار إذا خرجت من الجسد، هل تكون في الجنة تنعم، أم تكون في مكان مخصوص إلى حيث يبعث الله الجسد؟ وما حكم ولد الزنا إذا مات، يكون من أهل الأعراف، أو في الجنة؟ وما الصحيح في أولاد المشركين، هل هم من أهل النار أو من أهل الجنة؟ وهل تسمى الأيام في الآخرة كما تسمى في الدنيا مثل السبت والأحد؟

فَأَجَابَ:

الولدان الذين يطوفون على أهل الجنة خَلْقٌ من خَلْق الجنة، ليسوا بأبناء أهل الدنيا، بل أبناء أهل الدنيا إذا دخلوا الجنة يكمل خلقهم كأهل الجنة على صورة آدم، أبناء ثلاث وثلاثين سنة، في طول ستين ذراعاً، وقد روي ـ أيضاً ـ أن العرض سبعة أذرع.

وأرواح المؤمنين في الجنة، وأرواح الكافرين في النار، تنعم أرواح المؤمنين، وتعذب أرواح الكافرين، إلى أن تعاد إلى الأبدان.

وولد الزنا إن آمن وعمل صالحاً دخل الجنة، وإلا جوزي بعمله كما يُجازَى غيره، والجزاء على الأعمال، لا على النسب، وإنما يذم الزنا لأنه مَظنَّة أن يعمل عملاً خبيثاً، كما يقع كثيراً، كما تحمد الأنساب الفاضلة، لأنها مظنة عمل الخير، فأما إذا ظهر العمل فالجزاء عليه، وأكرم الخلق عند الله أتقاهم.

وأما أولاد المشركين، فأصح الأجوبة فيهم جواب رسول الله (ص)، كما في الصحيحين: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة» الحديث. قيل: يا رسول الله، أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟ قال: «الله أعلم بما كانوا عاملين»، فلا يحكم على معين منهم لا بجنة ولا بنار. ويروى: «أنهم يوم القيامة يمتحنون في عرصات القيامة، فمن أطاع الله حينئذ دخل الجنة ومن عصى دخل النار».

ودلت الأحاديث الصحيحة أن بعضهم في الجنة، وبعضهم في النار. والجنة ليس فيها شمس ولا قمر، ولا ليل ولا نهار، لكن تعرف البُكْرَة والعشيَّة بنور يظهر من قبل العرش، والله أعلم.

وَسُئلَ ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ

عن رجل قيل له: إنه ورد عن النبي (ص): «أن أهل الجنة يأكلون ويشربون، ويتمتعون، ولا يبولون ولا يتَغوَّطون». فقال: من أكل وشرب بال وتَغوَّطَ. ثم قيل له: إن في الجنة طيوراً، إذا اشتهى صار قدامه على أي صورة أراد من الأطعمة وغيرها، فقال: هذا فُشَار. هل بجحده هذا يكفر ويجب قتله أم لا؟

فأجاب:

الأكل والشرب في الجنة ثابت بكتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع المسلمين. وهو معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، وكذلك الطيور والقصور في الجنة بلا ريب، كما وصف ذلك في الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي (ص)، وكذلك أن أهل الجنة لا يبولون ولا يتغوطون ولا يبصُقون، لم يخالف من المؤمنين بالله ورسوله أحد، وإنما المخالف في ذلك أحد رجلين: إما كافر، وإما منافق.

أما الكافر، فإن اليهود والنصارى ينكرون الأكل والشرب والنكاح في الجنة، يزعمون أن أهل الجنة إنما يتمتعون بالأصوات المطربة والأرواح الطيبة مع نعيم الأرواح، وهم يقرون مع ذلك بحشر الأجساد مع الأرواح ونعيمها وعذابها.

وأما طوائف من الكفار، وغيرهم من الصابئة والفلاسفة ومن وافقهم، فيقرون بحشر الأرواح فقط، وأن النعيم والعذاب للأرواح فقط.

وطوائف من الكفار والمشركين وغيرهم ينكرون المعاد بالكلية، فلا يقرون لا بمعاد الأرواح، ولا الأجساد. وقد بين الله ـ تعالى ـ في كتابه على لسان رسوله أمر معاد الأرواح والأجساد، ورد على الكافرين والمنكرين لشيء من ذلك بياناً في غاية التمام والكمال.

وأما المنافقون من هذه الأمة الذين لا يقرون بألفاظ القرآن والسنة المشهورة، فإنهم يحرفون الكلم عن مواضعه، ويقولون هذه أمثال ربت لنفهم المعاد الروحاني، وهؤلاء مثل القرامطة الباطنية الذين قولهم مؤلف من قول المجوس والصابئة، ومثل المتفلسفة الصابئة المنتسبين إلى الإسلام، وطائفة ممن ضاهوهم من كاتب، أو متطيب، أو متكلم، أو متصوف ـ كأصحاب «رسائل إخوان الصفا» وغيرهم ـ أو منافق. هؤلاء كلهم كفار يجب قتلهم باتفاق أهل الإيمان؛ فإن محمداً (ص) قد بين ذلك بياناً شافياً قاطعاً للعذر، وتواتر ذلك عند أمته خاصها وعامها. وقد ناظره بعض اليهود في جنس هذه المسألة وقال: يا محمد، أنت تقول: إن أهل الجنة يأكلون ويشربون، ومن يأكل ويشرب لا بد له من خلاء. فقال النبي (ص): «رَشْحٌ كرشح المِسك».

ويجل على ولي الأمر قتل من أنكر ذلك، ولو أظهر التصديق بألفاظه، فكيف بمن ينكر الجميع؟ والله أعلم.

سُئِلَ رَحِمَهُ اللَّهُ:

هل عيسى حي أم ميت؟

وهل إذا نزل يحكم بشريعة محمد (ص) أم بشريعته الأولى، أم تحدث له شريعة؟

فأَجَابَ ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ:

عيسى حيٌّ في السماء لم يمت بَعدُ، وإذا نزل من السماء لم يحكم إلا بالكتاب والسنة، لا بشيء يخالف ذلك، والله أعلم.

الفصل الثاني

التلبيس على العوام

١ ـ الولاية الصحيحة والولاية الباطلة(*)

(فصـــــل)

وإذا كان أولياء الله عز وجل هم المؤمنون المتقون، والناس يتفاضلون في الإيمان والتقوى، فهم متفاضلون في ولاية الله بحسب ذلك، كما أنهم لما كانوا متفاضلين في الكفر والنفاق كانوا متفاضلين في عداوة الله بحسب ذلك.

وأصل الإيمان والتقوى الإيمان برسل الله، وجماع ذلك الإيمان بخاتم الرسل محمد (ص). فالإيمان به يتضمن الإيمان بجميع كتب الله ورسله. وأصل الكفر والنفاق هو الكفر بالرسل، وبما جاؤوا به، فإن هذا هو الكفر الذي يستحق صاحبه العذاب في الآخرة، فإن الله تعالى أخبر في كتابه أنه لا يعذب أحداً إلا بعد بلوغ الرسالة. قال الله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾، وقال تعالى: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان، وآتينا داود زبوراً * ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك، وكلم الله موسى تكليما، رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾، وقال تعالى عن أهل النار: ﴿كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير؟ قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير﴾. فأخبر أنه كلما ألقي في النار فوج أقروا بأنهم جاءهم النذير فكذبوه، فدل ذلك على أنه لا يلقى فيها فوج إلا من كذب النذير. وقال تعالى في خطابه لإبليس:

(*) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ٥٠ ـ ٨٠.

﴿لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين﴾، فأخبر أنه يملؤها بإبليس ومن اتبعه، فإذا ملئت بهم لم يدخلها غيرهم. فعلم أنه لا يدخل النار إلا من تبع الشيطان، وهذا يدل على أنه لا يدخلها من لا ذنب له فإنه ممن لم يتبع الشيطان ولم يكن مذنباً، وما تقدم يدل على أنه لا يدخلها إلا من قامت عليه الحجة بالرسل.

(فصـــــل)

وإذا كان العبد لا يكون ولياً لله إلا إذا كان مؤمناً تقياً لقوله تعالى ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون * الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾ وفي صحيح البخاري الحديث المشهور وقد تقدم يقول الله تبارك وتعالى فيه «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه». ولا يكون مؤمناً تقياً حتى يتقرب إلى الله بالفرائض فيكون من الأبرار أهل اليمين ثم بعد ذلك لا يزال يتقرب بالنوافل حتى يكون من السابقين المقربين. فمعلوم أن أحداً من الكفار والمنافقين لا يكون ولياً لله، وكذلك من لا يصح إيمانه وعباداته وإن قدر أنه لا إثم عليه مثل أطفال الكفار ومن لم تبلغه الدعوة، وإن قيل انهم لا يعذبون حتى يرسل إليهم رسول فلا يكونون من أولياء الله إلا إذا كانوا من المؤمنين المتقين. فمن [لم] يتقرب إلى الله لا يفعل الحسنات ولا يترك السيئات لم يكن من أولياء الله، وكذلك المجانين والأطفال فإن النبي (ص) قال: «يرفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن النائم حتى يستيقظ». وهذا الحديث قد رواه أهل السنن من حديث علي وعائشة رضي الله عنهما، واتفق أهل المعرفة على تلقيه بالقبول، لكن الصبي المميز تصح عباداته ويثاب عليها عند جمهور العلماء. وأما المجنون الذي رفع عنه القلم فلن يصح شيء من عباداته باتفاق العلماء، ولا يصح منه إيمان ولا كفر ولا صلاة ولا غير ذلك من العبادات، بل لا يصلح هو عند عامة العقلاء لأمور الدنيا كالتجارة والصناعة، فلا يصلح أن يكون بزازاً ولا عطاراً ولا حداداً ولا نجاراً ولا تصح عقوده باتفاق العلماء، فلا يصح بيعه ولا شراؤه ولا نكاحه ولا طلاقه ولا إقراره ولا شهادته، ولا غير ذلك من أقواله، بل أقواله كلها لغو لا يتعلق بها حكم شرعي، ولا ثواب ولا عقاب، بخلاف الصبي المميز فإن له أقوالاً معتبرة في مواضع بالنص والإجماع وفي مواضع فيها نزاع.

وإذا كان المجنون لا يصح منه الإيمان ولا التقوى ولا التقرب إلى الله بالفرائض والنوافل، وامتنع أن يكون ولياً لله فلا يجوز لأحد أن يعتقد أنه ولي الله، لا سيما أن تكون حجته على ذلك إما مكاشفة سمعها منه أو نوع من تصرف مثل، أن يراه قد أشار إلى واحد فمات أو صرع، فإنه قد علم أن الكفار والمنافقين من المشركين وأهل الكتاب لهم

مكاشفات وتصرفات شيطانية كالكهان والسحرة وعباد المشركين وأهل الكتاب، فلا يجوز لأحد أن يستدل بمجرد ذلك على كون الشخص ولياً لله. وإن لم يعلم منه ما يناقض ولاية الله فكيف إذا علم منه ما يناقض ولاية الله، مثل أن يعلم أنه لا يعتقد وجوب تباع النبي (ص) باطناً وظاهراً، بل يعتقد أنه يتبع الشرع الظاهر دون الحقيقة الباطنة أو يعتقد أن لأولياء الله طريقاً إلى الله غير طريق الأنبياء عليهم السلام، أو يقول إن الأنبياء ضيقوا الطريق أو هم على قدوة العامة دون الخاصة. ونحو ذلك مما يقوله بعض من يدعي الولاية. فهؤلاء فيهم من الكفر ما يناقض الإيمان فضلاً عن ولاية الله عز وجل، فمن احتج بما يصدر عن أحدهم من خرق عادة على ولايتهم كان أضل من اليهود والنصارى.

وكذلك المجنون، فإن كونه مجنوناً يناقض أن يصح منه الإيمان والعبادات التي هي شرط في ولاية الله. ومن كان يجن أحياناً ويفيق أحياناً إذا كان في حال إفاقته مؤمناً بالله ورسوله ويؤدي الفرائض ويجتنب المحارم فهذا إذا جن لم يكن جنونه مانعاً من أن يثيبه الله على إيمانه وتقواه الذي أتى به في حال إفاقته، ويكون له من ولاية الله بحسب ذلك. وكذلك من طرأ عليه الجنون بعد إيمانه وتقواه، فإن الله يثيبه ويأجره على ما تقدم من إيمانه وتقواه، ولا يحبطه بالجنون الذي ابتلي به من غير ذنب فعله، والقلم مرفوع عنه في حال جنونه.

فعلى هذا فمن أظهر الولاية وهو لا يؤدي الفرائض ولا يجتنب المحارم بل قد يأتي بما يناقض ذلك، لم يكن لأحد أن يقول هذا ولي لله، فإن هذا إن لم يكن مجنوناً بل كان متولها من غير جنون أو كان يغيب عقله بالجنون تارة ويفيق أخرى وهو لا يقوم بالفرائض، بل يعتقد أنه لا يجب عليه اتباع الرسول (ص) فهو كافر. وإن كان مجنوناً باطناً وظاهراً قد ارتفع عنه القلم، فهذا وإن لم يكن معاقباً عقوبة الكافرين فليس هو مستحقاً لما يستحقه أهل الإيمان والتقوى من كرامة الله عز وجل. فلا يجوز على التقدير أن يعتقد فيه أحد أنه ولي لله. ولكن إن كان له حالة في إفاقته كان فيها مؤمناً بالله متقياً كان له من ولاية الله بحسب ذلك، وإن كان له في حال إفاقته كفر أو نفاق أو كان كافراً أو منافقاً ثم طرأ عليه الجنون، فهذا فيه من الكفر والنفاق ما يعاقب عليه وجنونه لا يحبط عنه ما يحصل منه حال إفاقته من كفر أو نفاق.

(فصــــل)

وليس لأولياء الله شيء يتميزون به عن الناس في الظاهر من الأمور والمباحات، فلا يتميزون بلباس دون لباس إذا كان كلاهما مباحاً، ولا بحلق شعر أو تقصيره أو ظفره إذا كان مباحاً

كما قيل: كم من صديق في قباء وكم من زنديق في عباء. بل يوجدون في جميع أصناف أمة محمد (ص) إذا لم يكونوا من أهل البدع الظاهرة والفجور، فيوجدون في أهل القرآن وأهل العلم ويوجدون في أهل الجهاد والسيف ويوجدون في التجار والصناع والزراع.

وقد ذكر الله أصناف أمة محمد (ص) في قوله تعالى: ﴿إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار، علم أن لن تحصوه فتاب عليكم، فاقرؤا ما تيسر من القرآن، علم أن سيكون منكم مرضى، وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله، وآخرون يقاتلون في سبيل الله، فاقرؤا ما تيسر منه﴾.

وكان السلف يسمون أهل الدين والعلم القراء فيدخل فيهم العلماء والنساك. ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء. واسم الصوفية هو نسبة إلى لباس الصوف، هذا هو الصحيح وقد قيل انه نسبة إلى صفوة الفقهاء، وقيل إلى صوفة بن مر بن أد بن طابخة، قبيلة من العرب كانوا يعرفون بالنسك؛ وقيل إلى أهل الصفة، وقيل إلى أهل الصفاء، وقيل إلى الصفوة وقيل إلى الصف المتقدم بين يدي الله تعالى. وهذه أقوال ضعيفة؛ فإنه لو كان كذلك لقيل صفي أو صفائي أو صفوي، ولم يقل صوفي، وصار أيضاً اسم الفقراء يعنى به أهل السلوك، وهذا عرف حادث، وقد تنازع الناس: أيما أفضل مسمى الصوفي أو مسمى الفقير؟ ويتنازعون أيضاً أيما أفضل، الغني الشاكر أو الفقير الصابر؟

وهذه المسألة فيها نزاع قديم بين الجنيد وبين أبي العباس بن عطاء. وقد روي عن أحمد بن حنبل فيها روايتان، والصواب في هذا كله ما قاله الله تبارك وتعالى حيث قال: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. وفي الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي (ص) أنه سئل: أي الناس أفضل؟ قال أتقاهم. قيل له ليس عن هذا نسألك؛ فقال: يوسف نبي الله ابن يعقوب نبي الله ابن اسحٰق نبي الله ابن إبراهيم خليل الله. فقيل له ليس عن هذا نسألك. فقال عن معادن العرب تسألوني؟ الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا. فدل الكتاب والسنة أن أكرم الناس عند الله أتقاهم.

وفي السنن عن النبي (ص) أنه قال: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأسود على أبيض ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى. كلكم لآدم وآدم من تراب». وعنه أيضاً (ص) أنه قال «إن الله تعالى أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، الناس رجلان: مؤمن تقي وفاجر شقي». فمن كان من هذه الأصناف أتقى لله فهو أكرم عند الله وإذا استويا في التقوى استويا في الدرجة.

ولفظ الفقر في الشرع يراد به الفقر من المال ويراد به فقر المخلوق إلى خالقه كما قال تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾. وقال تعالى: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله﴾. وقد مدح الله تعالى في القرآن صنفين من الفقراء: أهل الصدقات وأهل الفيء. فقال في الصنف الأول: ﴿للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً﴾، وقال في الصنف الثاني وهم أفضل الصنفين: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله؛ أولئك هم الصادقون﴾. وهذه صفة المهاجرين الذين هجروا السيئات وجاهدوا أعداء الله باطناً وظاهراً قال النبي (ص): «المؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم؛ والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه. والمجاهد من جاهد نفسه في ذات الله».

وأما الحديث الذي يرويه بعضهم أنه قال في غزوة تبوك رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر فلا أصل له ولم يروه أحد من أهل المعرفة بأقوال النبي (ص) وأفعاله. وجهاد الكفار من أعظم الأعمال، بل هو أفضل ما تطوع به الإنسان. قال الله تعالى: ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم. فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكلاً وعد الله الحسنى، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾. وقال تعالى: ﴿أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر، وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله، والله لا يهدي القوم الظالمين * الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله، وأولئك هم الفائزون * يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم * خالدين فيها أبداً، إن الله عنده أجر عظيم﴾.

(فصــــل)

وليس من شرط ولي الله أن يكون معصوماً لا يغلط ولا يخطيء بل يجوز أن يخفى عليه بعض علم الشريعة ويجوز أن يشتبه عليه بعض أمور الدين حتى يحسب بعض الأمور مما أمر الله به ومما نهى الله عنه. ويجوز أن يظن في بعض الخوارق أنها من كرامات أولياء الله تعالى وتكون من الشيطان لبسها عليه لنقص درجته ولا يعرف أنها من الشيطان، وإن لم يخرج بذلك عن ولاية الله تعالى. فإن الله سبحانه وتعالى تجاوز لهذه الأمة عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فقال تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك

ربنا وإليك المصير. لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت، وعليها ما اكتسبت، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾.

وقد ثبت في الصحيح أن الله سبحانه استجاب لهذا الدعاء وقال (قد فعلت). وثبت في الصحيحين عن النبي (ص) من حديث أبي هريرة وعمرو بن العاص رضي الله عنهما مرفوعاً أنه قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر». فلم يؤثم المجتهد المخطئ بل جعل له أجراً على اجتهاده وجعل خطأه مغفوراً له. ولكن المجتهد المصيب له أجران فهو أفضل منه. ولهذا لما كان ولي الله يجوز أن يغلط لم يجب على الناس الإيمان بجميع ما يقوله إلا أن يكون نبياً بل ولا يجوز لولي الله أن يعتقد على ما يلقى إليه في قلبه إلا أن يكون موافقاً وعلى ما يقع له مما يراه إلهاماً ومحادثة وخطاباً من الحق، بل يجب عليه أن يعرض ذلك جميعه على ما جاء به محمد (ص)، فإن وافقه قبله وإن خالفه لم يقبله، وإن لم يعلم أموافق هو أم مخالف توقف فيه.

والناس في هذا الباب ثلاثة أصناف، طرفان ووسط، فمنهم من إذا اعتقد في شخص أنه ولي لله وافقه في كل ما يظن أنه حدثه به قلبه عن ربه، وسلم إليه جميع ما يفعله؛ ومنهم من إذا رآه قد قال أو فعل ما ليس بموافق للشرع أخرجه عن ولاية الله بالكلية وإن كان مجتهداً مخطئاً؛ وخيار الأمور أوساطها، وهو أن لا يجعل معصوماً ولا مأثوماً إذا كان مجتهداً مخطئاً فلا يتبع في كل ما يقوله ولا يحكم عليه بالكفر والفسق مع اجتهاده. والواجب على الناس اتباع ما بعث الله به رسوله، وأما إذا خالف قول بعض الفقهاء ووافق قول آخرين لم يكن لأحد أن يلزمه بقول المخالف ويقول هذا خالف الشرع.

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي (ص) أنه قال: «قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر منهم» وروى الترمذي وغيره عن النبي (ص) أنه قال «لو لم أبعث فيكم لبعث فيكم عمر» وفي حديث آخر أن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه، وفيه لو كان نبي بعدي لكان عمر، وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول: ما كنا نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر، ثبت هذا عنه من رواية الشعبي. وقال ابن عمر ما كان عمر يقول في شيء: إني لأراه كذا، إلا كان كما يقول. وعن قيس بن طارق قال: كنا نتحدث أن عمر ينطق على لسانه ملك. وكان عمر يقول اقتربوا من أفواه المطيعين واسمعوا منهم ما يقولون فإنه تتجلى لهم أمور صادقة. وهذه الأمور الصادقة التي أخبر بها

عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنها تتجلى للمطيعين، هي الأمور التي يكشفها الله عز وجل لهم. فقد ثبت أن لأولياء الله مخاطبات ومكاشفات، وأفضل هؤلاء في هذه الأمة بعد أبي بكر عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، فإن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر.

وقد ثبت في الصحيح تعيين عمر بأنه محدث في هذه الأمة، فأي محدث ومخاطب فرض في أمة محمد (ص) فعمر أفضل منه. ومع هذا فكان عمر رضي الله عنه يفعل ما هو الواجب عليه، فيعرض ما يقع له على ما جاء به الرسول (ص) فتارة يوافقه فيكون ذلك من فضائل عمر كما نزل القرآن بموافقته غير مرة، وتارة يخالفه فيرجع عمر عن ذلك كما رجع يوم الحديبية لما كان قد رأى محاربة المشركين، والحديث معروف في البخاري وغيره. فإن النبي (ص) قد اعتمر سنة ست من الهجرة ومعه المسلمون نحو ألف وأربعمائة، وهم الذين بايعوه تحت الشجرة، وكان قد صالح المشركين بعد مراجعة جرت بينه وبينهم على أن يرجع في ذلك العام ويعتمر في العام المقبل، وشرط لهم شروطاً فيها نوع غضاضة على المسلمين في الظاهر، فشق ذلك على كثير من المسلمين وكان الله ورسوله أعلم وأحكم بما في ذلك من المصلحة، وكان عمر ممن كره ذلك حتى قال للنبي (ص) يا رسول الله ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال بلى قال أفليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال بلى. قال فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ فقال له النبي (ص) «إني رسول الله وهو ناصري ولست أعصيه»، ثم قال: أفلم تكن تحدثنا أنا نأتي البيت ونطوف به؟ قال بلى قال «أقلت لك إنك تأتيه العام؟ قال لا قال: إنك آتيه ومطوف به» فذهب عمر إلى أبي بكر رضي الله عنهما فقال له مثل ما قال للنبي (ص) ورد عليه أبو بكر مثل جواب النبي (ص) ولم يكن أبو بكر سمع جواب النبي (ص) فكان أبو بكر رضي الله عنه أكمل موافقة لله وللنبي (ص) من عمر، وعمر رضي الله عنه رجع عن ذلك، وقال: فعملت لذلك أعمالاً. وكذلك لما مات النبي (ص) أنكر عمر موته أولاً، فلما قال أبو بكر إنه مات رجع عمر عن ذلك.

ولهذا نظائر تبين تقدم أبي بكر على عمر، مع أن عمر رضي الله عنه محدث فإن مرتبة الصديق فوق مرتبة المحدث لأن الصديق يتلقى عن الرسول المعصوم كل ما يقوله ويفعله، والمحدث يأخذ عن قلبه أشياء، وقلبه ليس بمعصوم فيحتاج أن يعرضه على ما جاء به النبي المعصوم (ص). ولهذا كان عمر رضي الله عنه يشاور الصحابة رضي الله عنهم ويناظرهم ويرجع إليهم في بعض الأمور وينازعونه في أشياء فيحتج عليهم ويحتجون عليه بالكتاب والسنة ويقررهم على منازعته، ولا يقول لهم أنا محدث ملهم مخاطب فينبغي لكم أن

تقبلوا مني ولا تعارضوني. فأي أحد ادعى أو ادعى له أصحابه أنه ولي الله وأنه مخاطب يجب على أتباعه أن يقبلوا منه كل ما يقوله ولا يعارضوه ويسلموا له حاله من غير اعتبار بالكتاب والسنة فهو وهم مخطئون، ومثل هذا من أضل الناس، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه أفضل منه وهو أمير المؤمنين، وكان المسلمون ينازعونه فيما يقوله، وهو وهم على الكتاب والسنة وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله (ص).

وهذا من الفروق بين الأنبياء وغيرهم، فإن الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه يجب لهم الإيمان بجميع ما يخبرون به عن الله عز وجل، وتجب طاعتهم فيما يأمرون به بخلاف الأولياء، فإنهم لا تجب طاعتهم في كل ما يأمرون به ولا الإيمان بجميع ما يخبرون به، بل يعرض أمرهم وخبرهم على الكتاب والسنة فما وافق الكتاب والسنة وجب قبوله، وما خالف الكتاب والسنة كان مردوداً. وإن كان صاحبه من أولياء الله، وكان مجتهداً معذوراً فيما قاله، له أجر على اجتهاده، ولكنه إذا خالف الكتاب والسنة كان مخطئاً وكان من الخطأ المغفور إذا كان صاحبه قد اتقى الله ما استطاع.

وهذا الذي ذكرته من أن أولياء الله يجب عليهم الاعتصام بالكتاب والسنة، وأنه ليس فيهم معصوم يسوغ له أو لغيره اتباع ما يقع في قلبه من غير اعتبار بالكتاب والسنة، وهو مما اتفق عليه أولياء الله عز وجل. من خالف في هذا فليس من أولياء الله سبحانه الذين أمر الله باتباعهم بل إما أن يكون كافراً وإما أن يكون مفرطاً في الجهل.

وقال أبو عمرو بن نجيد: كل وَجْد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل.

وكثير من الناس يغلط في هذا الموضع فيظن في شخص أنه ولي الله، ويظن أن ولي الله يُقبل منه كل ما يقوله ويسلم إليه كل ما يقوله ويسلم إليه كل ما يفعله وإن خالف الكتاب والسنة فيوافق ذلك الشخص له، ويخالف ما بعث الله به رسوله الذي فرض الله على جميع الخلق تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر وجعله الفارق بين أوليائه وأعدائه، وبين أهل الجنة وأهل النار، وبين السعداء والأشقياء. فمن اتبعه كان من أولياء الله المتقين وجنده المفلحين وعباده الصالحين ومن لم يتبعه كان من أعداء الله الخاسرين المجرمين. فتجره مخالفة الرسول وموافقة ذلك الشخص أولاً إلى البدعة والضلال وآخراً إلى الكفر والنفاق، ويكون له نصيب من قوله تعالى: ﴿ويوم يعض الظالم على يديه. يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا * يا ويلتي ليتني لم أتخذ فلاناً خليلا * لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني، وكان الشيطان للإنسان خذولا﴾، وقوله تعالى: ﴿يوم تقلّب وجوههم في النار

يقولون يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا * وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا * ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيرا﴾، وقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله * والذين آمنوا أشد حباً لله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً وأن الله شديد العذاب * إذ تبرأ الذين اتُّبعوا من الذين اتَّبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب * وقال الذين اتَّبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرءوا منا * كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ما هم بخارجين من النار﴾. وهؤلاء مشابهون للنصارى الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم، وما أُمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾.

وكل من خالف شيئاً مما جاء به الرسول مقلداً في ذلك لمن يظن أنه ولي لله، فإنه بنى أمره على أنه ولي الله وأن ولي الله لا يخالف في شيء؛ ولو كان هذا الرجل من أكبر أولياء الله كأكابر الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يقبل منه ما خالف الكتاب والسنة، فكيف إذا لم يكن كذلك؟ وتجد كثيراً من هؤلاء عمدتهم في اعتقاد كونه ولياً لله أنه قد صدر عنه مكاشفة في بعض الأمور أو بعض التصرفات الخارقة للعادة، مثل أن يشير إلى شخص فيموت أو يطير في الهواء إلى مكة أو غيرها أو يمشي على الماء أحياناً أو يملأ إبريقاً من الهواء أو ينفق بعض الأوقات من الغيب أو أن يختفي أحياناً عن أعين الناس، أو أن بعض الناس استغاث به وهو غائب أو ميت فرآه قد جاءه فقضى حاجته، أو يخبر الناس بما سُرق لهم أو بحال غائب لهم أو مريض أو نحو ذلك من الأمور. وليس في شيء من هذه الأمور ما يدل على أن صاحبها ولي الله بل قد اتفق أولياء الله على أن الرجل لو طار في الهواء أو مشى على الماء لم يغتر به حتى ينظر متابعته لرسول الله (ص) وموافقته لأمره ونهيه.

وكرامات أولياء الله تعالى أعظم من هذه الأمور، وهذه الأمور الخارقة الحادة وإن كان قد يكون صاحبها ولياً لله، فقد يكون عدواً لله، فإن هذه الخوارق تكون لكثير من الكفار والمشركين وأهل الكتاب والمنافقين، وتكون لأهل البدع، وتكون من الشياطين، فلا يجوز أن يظن أن كل من كان له شيء من هذه الأمور أنه ولي لله، بل يعتبر أولياء الله بصفاتهم وأفعالهم وأحوالهم التي دل عليها الكتاب والسنة ويعرفون بنور الإيمان والقرآن وبحقائق الإيمان الباطنة وشرائع الإسلام الظاهرة.

مثال ذلك أن هذه الأمور المذكورة وأمثالها قد توجد في أشخاص ويكون أحدهم لا يتوضأ ولا يصلي الصلوات المكتوبة، بل يكون ملابساً النجاسات معاشراً للكلاب، يأوي

إلى الحمامات والقمامين والمقابر والمزابل، رائحته خبيثة لا يتطهر الطهارة الشرعية ولا يتنظف. وقد قال النبي (ص) «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه جنب ولا كلب» وقال عن هذه الأخلية «إن هذه الحشوش محتضرة» أي يحضرها الشيطان، وقال «من أكل من هاتين الشجرتين الخبيثتين فلا يقربن مسجدنا، فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم».

وقال «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا»، وقال «إن الله نظيف يحب النظافة»، وقال «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم: الحية والفأرة والغراب والحدأة والكلب العقور»، وفي رواية «الحية والعقرب». وأمر صلوات الله وسلامه عليه بقتل الكلاب وقال «من اقتنى كلباً لا يغني عنه زرعاً ولا ضرعاً نقص من عمله كل يوم قيراط»، وقال «لا تصحب الملائكة رفقة معهم كلب» وقال: إذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبع مرات إحداهن بالتراب.

فإذا كان الشخص مباشراً للنجاسات والخبائث التي يحبها الشيطان أو يأوي إلى الحمامات والحشوش التي تحضرها الشياطين، أو يأكل الحيات والعقارب والزنابير وآذان الكلاب التي هي خبائث وفواسق، أو يشرب البول ونحوه من النجاسات التي يحبها الشيطان، أو يدعو غير الله فيستغيث بالمخلوقات ويتوجه إليها أو يسجد إلى ناحية شيخه، ولا يخلص الدين لرب العالمين، أو يلابس الكلاب أو النيران أو يأوي إلى المزابل والمواضع النجسة أو يأوي إلى المقابر ولا سيما إلى مقابر الكفار من اليهود والنصارى أو المشركين، أو يكره سماع القرآن وينفر عنه ويقدم عليه سماع الأغاني والأشعار، ويؤثر سماع مزامير الشيطان على سماع كلام الرحمن، فهذه علامات أولياء الشيطان لا علامات أولياء الرحمن.

فإذا كان العبد فرّق بين حال أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان كما يفرق الصيرفي بين الدرهم الجيد والدرهم الزيف، وكما يفرق من يعرف الخيل بين الفرس الجيد والفرس الرديء، وكما يفرق من يعرف الفروسية بين الشجاع والجبان، وكما أنه يجب الفرق بين النبي الصادق وبين المتنبي الكذاب فيفرق بين محمد الصادق الأمين رسول رب العالمين وموسى والمسيح وغيرهم، وبين مسيلمة الكذاب والأسود العنسي وطلحة الأسدي والحرث الدمشقي، وباباه الرومي، أو غيرهم من الكذابين، وكذلك يفرق بين أولياء الله المتقين وأولياء الشيطان الضالين.

٢

أين رأس الحسين؟(*)

المشهد المنسوب إلى الحسين بن علي رضي الله عنهما الذي بالقاهرة كذب مختلق، بلا نزاع بين العلماء المعروفين عند أهل العمل، الذين يرجع إليهم المسلمون في مثل ذلك لعلمهم وصدقهم. ولا يعرف عن عالم مسمى معروف بعلم وصدق أنه قال: إن هذا المشهد صحيح. وإنما يذكره بعض الناس قولاً عمن لا يعرف، على عادة من يحكي مقالات الرافضة وأمثالهم من أهل الكذب.

فإنهم ينقلون أحاديث وحكايات، ويذكرون مذاهب ومقالات. وإذا طالبتهم بمن قال ذلك ونقله لم يكن لهم عصمة يرجعون إليها، ولم يسموا أحداً معروفاً بالصدق في نقله، ولا بالعلم في قوله. بل غاية ما يعتمدون عليه أن يقولوا: أجمعت الطائفة الحقة، وهم عند أنفسهم الطائفة الحقة، الذين هم عند أنفسهم المؤمنون، وسائر الأمة سواهم كفار.

ويقولون: إنما كانوا على الحق لأن فيهم الإمام المعصوم، والمعصوم عند الرافضة الإمامية الإثني عشرية هو الذي يزعمون أنه دخل إلى سرداب سامرًا بعد موت أبيه الحسن بن علي العسكري سنة ستين ومائتين، وهو إلى الآن غائب، ولم يعرف له خبر، ولا وقع له أحد على عين ولا أثر. وأهل العلم بأنساب أهل البيت يقولون: إن الحسن بن علي العسكري لم يكن له نسل ولا عقب. ولا ريب أن العقلاء كلهم يعدون مثل هذا القول من أسفه السفه، واعتقاد الإمامة والعصمة في مثل هذا مما لا يرضاه لنفسه إلا من هو أسفه الناس وأضلهم وأجهلهم، وبسط الرد عليهم له موضع غير هذا.

والمقصود هنا بيان جنس المقولات والمنقولات عند أهل الجهل والضلالات. فإن هؤلاء عند

(*) رأس الحسين، ٤ ـ ١٨، ٢٧ ـ ٣٥.

الجهال الضلال يزعمون أن هذا المنتظر كان عمره عند موت أبيه إما سنتين، أو ثلاثاً، أو خمساً، على اختلاف بينهم في ذلك. وقد علم بنص القرآن والسنة المتواترة وإجماع الأمة أن مثل هذا يجب أن يكون تحت ولاية غيره في نفسه وماله، فيكون هو نفسه محضوضاً مكفولاً لآخر يستحق كفالته في نفسه وماله تحت من يستحق النظر والقيام عليه من ذمي أو غيره. وهو قبل السبع طفل لا يؤمر بالصلاة، فإذا بلغ العشر ولم يصلِّ أُدِّبَ على فعلها. فكيف يكون مثل هذا إماماً معصوماً، يعلم جميع الدين، ولا يدخل الجنة إلا من آمن به؟

ثم بتقدير وجوده وإمامته وعصمته: إنما يجب على الخلق أن يطيعوا من يكون قائماً بينهم يأمرهم بما أمرهم الله به ورسوله، وينهاهم عما نهاهم عنه الله ورسوله. فإذا لم يروه ولم يسمعوا كلامه، لم يكن لهم طريق إلى العلم بما يأمر به وما ينهى عنه. فلا يجوز تكليفهم طاعته، إذ لم يأمرهم بشيء سمعوه وعرفوه، وطاعة من لا يأمر ممتنعة لذاتها. وإن قدر أنه يأمرهم، ولكن لم يصل إليهم أمره، ولا يتمكنون من العلم بذلك، كانوا عاجزين غير مطيقين لمعرفة ما أمروا به، والتمكن من العلم شرط من طاعة الأمر، ولا سيما عند الشيعة المتأخرين، فإنهم من أشد الناس منعاً لتكليف ما لا يطاق، لموافقتهم المعتزلة في القدر والصفات أيضاً.

وإنْ قيل: إن ذلك بسبب ذنوبهم لأنهم أخافوه أن يظهر، قيل: هَبْ أن أعداءه أخافوه، فأي ذنب لأوليائه ومحبيه؟ وأي منفعة لهم من الإيمان به، وهو لا يعلمهم شيئاً، ولا يأمرهم بشيء؟ ثم كيف جاز له ـ مع وجوب الدعوة عليه ـ أن يغيب هذه الغيبة التي لها الآن أكثر من أربعمائة وخمسين سنة؟ وما الذي سوغ له هذه الغيبة دون آبائه الذين كانوا موجودين قبل موتهم: كعلي والحسن والحسين، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى، ومحمد بن علي، وعلي بن محمد، والحسن ابن علي العسكري؟ فإن هؤلاء كانوا موجودين يجتمعون بالناس وقد أخذ عن علي والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد من العلم ما هو معروف عند أهله، والباقون لهم سير معروفة، وأخبار مكشوفة. فما باله استحل هذا الاختفاء هذه المدة الطويلة أكثر من أربعمائة سنة، وهو إمام الأمة، بل هو على زعمهم هاديها وداعيها ومعصومها، الذي يجب عليها الإيمان به، ومن لم يؤمن به فليس بمؤمن عندهم؟

فإن قالوا: الخوف، قيل: الخوف على آبائه كان أشد بلا نزاع بين العلماء. وقد حبس

بعضهم، وقتل بعضهم. ثم الخوف إنما يكون إذا حارب. فأما إذا فعل كما كان يفعل سلفه من الجلوس مع المسلمين وتعليمهم لم يكن عليه خوف. وبيان ضلال هؤلاء طويل.

وإنما المقصود بيانه هنا أنهم يجعلون هذا أصل دينهم، ثم يقولون: إذا اختلفت الطائفة الحقة على قولين، أحدهما يعرف قائله، والآخر لا يعرف قائله، كان القول الذي لا يعرف قائله هو الحق. هكذا وجدته في كتب شيوخهم، وعللوا ذلك بأن القول الذي لا يعرف قائله يكون من قائليه الإمام المعصوم، وهذا نهاية الجهل والضلال.

وهكذا كل ما ينقلونه من هذا الباب؛ ينقلون سيراً أو حكايات وأحاديث، إذا ما طالبتهم بإسنادها لم يحيلوك على رجل معروف بالصدق، بل حسب أحدهم أن يكون سمع ذلك من آخر مثله، أو قرأه في كتاب ليس فيه إسناد معروف؛ وإن سموا أحداً كان من المشهورين بالكذب والبهتان. لا يتصورُ قط أن ينقلوا شيئاً مما لا يعرف عند علماء السنة إلا وهو عن مجهول لا يعرف، أو عن معروف بالكذب.

ومن هذا الباب نقْل الناقل أن هذا القبر الذي بالقاهرة مشهد الحسين رضي الله عنه. بل وكذلك مشاهد غير هذا مضافة إلى قبر الحسين، رضي الله عنه. فإنه معلوم باتفاق الناس أن هذا المشهد بُني عام بضع وأربعين وخمسمائة، وأنه نقل من مشهد بعسقلان، وأن ذلك المشهد بعسقلان كان قد أحدث بعد التسعين والأربعمائة. فأصل هذا المشهد القاهري هو ذلك المشهد العسقلاني. وذلك العسقلاني محدث بعد مقتل الحسين بأكثر من أربعمائة وثلاثين سنة، وهذا القاهري مُحدَث بعد مقتله بقريب من خمسمائة سنة. وهذا مما لم يتنازع فيه اثنان ممن تكلم في هذا الباب من أهل العلم، على اختلاف أصنافهم، كأهل الحديث، ومصنفي أخبار القاهرة، ومصنفي التواريخ، وما نقله أهل العلم طبقة عن طبقة. فمثل هذا مستفيض عندهم، وهذا بينهم مشهور متواتر، سواء قيل: إن إضافته إلى الحسين صدق أو كذب، لم يتنازعوا أنه نقل من عسقلان في أواخر الدولة العبيدية [الفاطمية].

وإذا كان أصل هذا المشهد القاهري منقولاً عن ذلك المشهد العسقلاني باتفاق الناس وبالنقل المتواتر، فمن المعلوم أن قول القائل إن ذلك الذي بعسقلان هو مبني على رأس الحسين رضي الله عنه قول بلا حجة أصلاً. فإن هذا لم ينقله أحد من أهل العلم الذين من شأنهم نقل هذا، لا من أهل الحديث، ولا من علماء الأخبار والتواريخ، ولا من العلماء المصنفين في النسب: نسب قريش، أو نسب بني هاشم ونحوه. وذلك المشهد العسقلاني أُحْدِثَ في آخر المائة الخامسة، لم يكن قديماً، ولا كان هناك مكان قبله أو نحوه مضاف إلى الحسين، ولا حجر منقوش ولا نحوه مما يقال إنه علامة على ذلك.

فتبين بذلك أن إضافة مثل هذا إلى الحسين قول بلا علم أصلاً. وليس مع قائل ذلك ما يصلح أن يكون معتمداً، لا نقل صحيح ولا ضعيف، بل لا فرق بين ذلك وبين أن يجيء الرجل إلى بعض القبور التي بأحد أمصار المسلمين، فيدعي أن في واحد منها رأس الحسين، أو يدعي أن هذا قبر نبي من الأنبياء، أو نحو ذلك مما يدَّعيه كثير من أهل الكذب والضلال.

ومن المعلوم أن مثل هذا القول غير منقول باتفاق المسلمين. وغالب ما يستند إليه الواحد من هؤلاء أن يدعي أنه رأى مناماً، أو أنه وجد بذلك القبر علامة تدل على صلاح ساكنه، إما رائحة طيبة، وإما توهم خرق عادة ونحو ذلك، وإما حكاية عن بعض الناس أنه كان يعظم ذلك القبر.

فأما المنامات فكثير منها، بل أكثرها، كذب. وقد عرفنا في زماننا بمصر والشام والعراق من يدعي أنه رأى منامات تتعلق ببعض البقاع أنه قبر نبي، أو أن فيه أثر نبي ونحو ذلك ويكون كاذباً، وهذا الشيء منتشر. فرائي المنام غالباً ما يكون كاذباً؛ وبتقدير صدقه، فقد يكون الذي أخبره بذلك شيطان. والرؤيا المحضة التي لا دليل يدل على صحتها لا يجوز أن يثبت بها شيء بالاتفاق. فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي (ص) أنه قال: «الرؤيا ثلاثة: رؤيا من الله، ورؤيا مما يحدث به المرء نفسه، ورؤيا من الشيطان». فإذا كان جنس الرؤيا تحته أنواع ثلاثة، فلا بد من تمييز كل نوع منها عن نوع.

ومن الناس - حتى من الشيوخ الذي لهم ظاهر علم وزهد - من يجعل مستنده في مثل ذلك: حكاية يحكيها عن مجهول. حتى أن منهم من يقول: حدثني أخي الخضر أن قبر الخضر [بمكان كذا. و] من المعلوم الذي بيناه في غير هذا الموضع أن [كل من ادعى أنه رأى الخضر، أو رأى من رأى الخضر أو سمع] شخصاً رأى الخضر أو ظن الرائي أنه الخضر كل ذلك لا يجوز إلا على [الجهلة المخرفين، الذين لا حظٌ لهم من علم ولا عقل ولا دين، بل هم من الذين لا يفقهون ولا يعقلون].

وأما ما يذكر من وجود رائحة طيبة، أو خرق عادة أو نحو ذلك مما يتعلق بالقبر، فهذا لا يدل على تعينه. وأنه فلان أو فلان، بل غاية ما يدل عليه - إذا ثبت - أنه دليل على صلاح المقبور، وأنه قبر رجل صالح أو نبي. وقد تكون تلك الرائحة مما صنعه بعض السوقة، فإن هذا مما يفعله طائفة من هؤلاء، كما حدثني بعض أصحابنا أنه ظهر بشاطئ الفرات رجلان، وكان أحدهما قد اتخذ قبرا تجبى إليه أموال ممن يزوره وينذر له من الضلال، فعمد الآخر إلى قبر، وزعم أنه رأى في المنام أنه قبر عبد الرحمٰن بن عوف، وجعل فيه من

أنواع الطيب ما ظهرت له رائحة عظيمة. وقد حدثني جيران القبر الذي بجبل لبنان بالبقاع الذي يقال إنه قبر نوح ـ وكان قد ظهر قريباً في أثناء المائة السابعة، وأصله: أنهم شموا من القبر رائحة طيبة ووجدوا عظاماً كبيرة، فقالوا: هذه تدل على كبير خلق البنية. فقالوا ـ بطريق الظن ـ هذا قبر نوح. وكان بالبقعة موتى كثيرون من جنس هؤلاء.

وكذلك هذا المشهد العسقلاني قد ذكر طائفة: أنه قبر بعض الحواريين أو غيرهم من أتباع عيسى ابن مريم. وقد يوجد عند قبور الوثنيين من جنس ما يوجد عند قبور المؤمنين بل إن زعم الزاعم أنه قبر الحسين ظن وتخرص. وكان من الشيوخ المشهورين بالعلم والدين بالقاهرة من ذكروا عنه أنه قال: هو قبر نصراني.

وكذلك بدمشق بالجانب الشرقي مشهد يقال: إنه قبر أبيّ بن كعب. وقد اتفق أهل العلم على أن أبياً لم يقدم دمشق، وإنما مات بالمدينة. فكان بعض الناس يقول: إنه قبر نصراني، وهذا غير مستبعد. فإن اليهود والنصارى هم السابقون في تعظيم القبور والمشاهد. ولهذا قال (ص) في الحديث المتفق عليه: «لعن الله اليهود والنصارى: اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»، يحذر ما فعلوا. والنصارى أشد غلواً في ذلك من اليهود، كما في الصحيحين عن عائشة: «أن النبي (ص) ذكرت له أم حبيبة وأم سلمة رضي الله عنهما كنيسة بأرض الحبشة، وذكرتا من حسنها وتصاوير فيها. فقال: إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح، فمات، بنوا على قبره مسجداً، وصوروا فيه تلك التصاوير، أولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة». والنصارى كثيراً ما يعظمون آثار القديسين منهم، لا يستبعد أنهم ألقوا إلى بعض جهال المسلمين أن هذا قبر بعض من يعظمه المسلمون ليوافقوهم على تعظيمه. كيف لا، وهم قد أضلوا كثيراً من جهال المسلمين، حتى صاروا يعمّدون أولادهم ويزعمون أن ذلك يوجب طول العمر للولد، وحتى جعلوهم يزورون ما يعظمونه من الكنائس والبيع، وصار كثير من جهال المسلمين ينذرون للمواضع التي يعظمها النصارى كما قد صار كثير من جهالهم يزورون كنائس النصارى ويلتمسون البركة من قسيسيهم ورهابينهم ونحوهم.

والذين يعظمون القبور والمشاهد لهم شبه شديد بالنصارى، حتى إني لما قدمت القاهرة اجتمع بي بعض معظميهم من الرهبان، وناظرني في المسيح ودين النصارى، حتى بينت له فساد ذلك، وأجبته عما يدعيه من الحجة، وبلغني بعد ذلك أنه صنف كتاباً في الرد على المسلمين، وإبطال نبوة محمد (ص)، وأحضره إليّ بعض المسلمين، وجعل يقرؤه عليّ لأجيب عن حجج النصارى وأبين فساده.

وكان من أواخر ما خاطبت به النصراني أن قلت له: أنتم مشركون، وبينت من شركهم ما

هم عليه من العكوف على التماثيل والقبور وعبادتها، والاستعانة بها. فقال لي: نحن ما نشرك بهم ولا نعبدهم، وإنما نتوسل بهم، كما يفعل المسلمون إذا جاؤوا إلى قبر الرجل الصالح، فيتعلقون بالشباك الذي عليه ونحو ذلك. فقلت له: وهذا أيضاً من الشرك، ليس هذا من دين المسلمين، وإن فعله الجهال، فأقر أنه شرك، حتى إن قسيساً كان حاضراً في هذه المسألة، فلما سمعها قال: نعم على هذا التقدير نحن مشركون.

وكان بعض النصارى يقول لبعض المسلمين: لنا سيد وسيدة، ولكم سيد وسيدة، لنا السيد المسيح والسيدة مريم، ولكم السيد الحسين والسيدة نفيسة. فالنصارى يفرحون بما يفعله أهل البدع والجهل من المسلمين مما يوافق دينهم ويشابهونهم فيه، ويحبون أن يقوى ذلك ويكثر، ويحبون أن يجعلوا رهبانهم مثل عباد المسلمين، وقسيسيهم مثل علماء المسلمين، ويضاهون المسلمين، فإن عقلاءهم لا ينكرون صحة دين الإسلام، بل يقولون: هذا طريق إلى الله، وهذا طريق إلى الله. ولهذا يسهل إظهار الإسلام على كثير من المنافقين الذين أسلموا منهم. فإن عندهم أن المسلمين والنصارى كأهل المذاهب من المسلمين، بل يسمون الملل مذاهب. ومعلوم أن أهل المذاهب، كالحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، دينهم واحد، وكل من أطاع الله ورسوله منهم بحسب وسعه كان مؤمناً سعيداً باتفاق المسلمين.

فإذا اعتقد النصارى مثل هذا في الملل يبقى انتقال أحدهم عن ملته كانتقال الإنسان من مذهب إلى مذهب، وهذا كثيراً ما يفعله الناس لرغبة أو رهبة. وإذا بقي أقاربه وأصدقاؤه على المذهب الأول لم ينكر ذلك، بل يحبهم ويودهم في الباطن، لأن المذهب كالوطن، والنفس تحن إلى الوطن، إذا لم تعتقد أن المقام به محرم أو به مضرة وضياع دنيا. فلهذا يوجد كثير ممن أظهر الإسلام من أهل الكتاب لا يفرق بين المسلمين وأهل الكتاب. ثم منهم من يميل إلى المسلمين أكثر، ومنهم من يميل إلى ما كان عليه أكثر. ومنهم من يميل إلى أولئك من جهة الطبع والعادة، أو من جهة الجنس والقرابة والبلد، والمعاونة على المقاصد ونحو ذلك.

وهذا كما أن الفلاسفة ومن سلك سبيلهم من القرامطة والاتحادية ونحوهم يجوز عندهم أن يتدين الرجل بدين المسلمين واليهود والنصارى. ومعلوم أن هذا كله كفر باتفاق المسلمين.

فمن لم يقر باطناً وظاهراً بأن الله لا يقبل ديناً سوى الإسلام، فليس بمسلم. ومن لم يقر بأن بعد مبعث محمد (ص) لن يكون مسلماً إلا من آمن به واتبعه باطناً وظاهراً، ومن لم

يحرم التدين ـ بعد مبعثه (ص) ـ بدين اليهود والنصارى، بل من لم يكفرهم ويبغضهم، فليس بمسلم باتفاق المسلمين.

والمقصود هنا: أن النصارى يحبون أن يكون في المسلمين ما يشابهونهم به ليقوى بذلك دينهم، ولئلا ينفر المسلمون عنهم وعن دينهم. ولهذا جاءت الشريعة الإسلامية بمخالفة اليهود والنصارى، كما قد بسطناه في كتابنا (اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم). وقد حصل للنصارى من جهال المسلمين كثير من مطلوبهم، لا سيما من الغُلاة من الشيعة وجهال النساك والغلاة في المشايخ، فإن فيهم شبهاً قريباً بالنصارى في الغلو والبدع في العبادات ونحو ذلك. فلهذا يلبّسون على المسلمين في مقابر تكون من قبورهم، حتى يتوهم الجهال أنها من قبور صالحي المسلمين ليعظموها.

وإذا كان ذلك المشهد العسقلاني قد قال طائفة إنه قبر بعض النصارى، أو بعض الحواريين ـ وليس معنا ما يدل على أنه قبر مسلم، فضلاً عن أن يكون قبراً لرأس الحسين ـ كان قول من قال: إنه قبر مسلم: الحسين أو غيره ـ قولاً زوراً وكذباً مردوداً على قائله. فهذا كاف في المنع من أن يقال: هذا مشهد الحسين.

(فصـــــل)

ثم يقول: بل نحن نعلم ونجزم بأنه ليس فيه رأس الحسين، ولا كان ذلك المشهد العسقلاني مشهداً للحسين، من وجوه متعددة.

منها: أنه لو كان رأس الحسين هناك لم يتأخر كشفه وإظهاره إلى ما بعد مقتل الحسين بأكثر من أربعمائة سنة. ودولة بني أمية انقرضت قبل ظهور ذلك بأكثر من ثلاثمائة وبضع وخمسين سنة، وقد جاءت خلافة بني العباس. وظهر في أثنائها من المشاهد بالعراق وغير العراق ما كان كثير منها كذباً، وكانوا عند مقتل الحسين بكربلاء قد بنوا هنالك مشهداً، وكان ينتابه أمراء عظماء، حتى أنكر ذلك عليهم الأئمة. وحتى إن المتوكل لما تقدموا له بأشياء يقال: إنه بالغ في إنكار ذلك وزاد على الواجب.

دع خلافة بني العباس في أوائلها، وفي حال استقامتها، فإنهم حينئذ لم يكونوا يعظمون المشاهد، سواء منها ما كان صدقاً أو كذباً، كما حدث فيما بعد. لأن الإسلام كان حينئذ ما يزال في قوته وعنفوانه، ولم يكن على عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم من ذلك شيء في بلاد الإسلام، لا في الحجاز، ولا اليمن ولا الشام، ولا العراق، ولا مصر، ولا خُراسان، ولا المغرب، ولم يكن قد أحدث مشهد، لا على قبر نبي، ولا صاحب، ولا أحد من أهل البيت، ولا صالح أصلاً، بل عامة هذه المشاهد محدثة بعد ذلك. وكان ظهورها وانتشارها

حين ضعفت خلافة بني العباس، وتفرقت الأمة، وكثر فيهم الزنادقة الملبسون على المسلمين، وفشت فيهم كلمة أهل البدع، وذلك من دولة المقتدر في أواخر المائة الثالثة. فإنه إذ ذاك ظهرت القرامطة العبيدية القداحية بأرض المغرب، ثم جاءوا بعد ذلك إلى أرض مصر.

وقريباً من ذلك ظهر بنو بُوَيه، وكان في كثير منهم زندقة وبدع قوية. وفي دولتهم قوي بنو عبيد القداح بأرض مصر، وفي دولتهم أظهر المشهد المنسوب إلى علي رضي الله عنه بناحية النجف، وإلا فقبل ذلك لم يكن أحد يقول: إن قبر عليٍّ هناك، وإنما دفن علي رضي الله عنه بقصر الإمارة بالكوفة، وإنما ذكروا أن بعضهم حكى عن الرشيد: أنه جاء إلى بقعة هناك، وجعل يعتذر إلى المدفون فيها، فقالوا: إنه علي، وإنه اعتذر إليه مما فعل بولده، فقالوا: هذا قبر علي، وقد قال قوم: إنه قبر المغيرة بن شعبة، والكلام عليه مبسوط في غير هذا الموضع.

فإذا كان بنو بويه وبنو عبيد ـ مع ما كان في الطائفتين من الغلو في التشيع، حتى إنهم كانوا يظهرون في دولتهم ببغداد يوم عاشوراء من شعار الرافضة ما لم يظهر مثله، مثل تعليق المسوح على الأبواب، وإخراج النوائح بالأسواق، وكان الأمر يفضي في كثير من الأوقات إلى قتال تعجز الملوك عن دفعه. وبسبب ذلك خرج الخرقي صاحب المختصر في الفقه من بغداد، لما ظهر بها سَبُّ السلف. وبلغ من أمر القرامطة الذين كانوا بالمشرق في تلك الأوقات أنهم أخذوا الحجر الأسود، وبقي معهم مدة، وأنهم قتلوا الحجاج وألقوهم ببئر زمزم.

فإذا كان مع كل هذا لم يظهر حتى مشهد للحسين بعسقلان، مع العلم بأنه لو كان رأسه بعسقلان لكان المتقدمون من هؤلاء أعلم بذلك من المتأخرين. فإذا كان مع توفر الهمم والدواعي والتمكن والقدرة لم يظهر ذلك، علم أنه باطل مكذوب، مثل من يدعي أنه شريف علوي وقد علم أنه لم يدع هذا أحد من أجداده، مع حرصهم على ذلك لو كان صحيحاً، فإنه بهذا يعلم كذب هذا المدعِي. وبمثل ذلك علمنا كذب من يدعي النص على خلافة علي، أو غير ذلك مما تتوفر الهمم والدواعي على نقله ولم ينقل.

الوجه الثاني: أن الذين جمعوا أخبار الحسين ومقتله، مثل أبي بكر بن أبي الدنيا، وأبي القاسم البغوي وغيرهما، لم يذكر أحد منهم أن الرأس حمل إلى عسقلان ولا إلى القاهرة. وقد ذكر نحو ذلك أبو الخطاب بن دحية في كتابه الملقب بالعلم المشهور في فضائل الأيام والشهور، ذكر أن الذين صنفوا في مقتل الحسين أجمعوا أن الرأس لم يغترب، وذكر هذا

بعد أن ذكر أن المشهد الذي بالقاهرة كذب مختلق، وأنه لا أصل له، وبسط القول في ذلك، كما ذكر في يوم عاشوراء ما يتعلق بذلك.

الوجه الثالث: أن الذي ذكره من يعتمد عليه من العلماء والمؤرخين أن الرأس حمل إلى المدينة ودفن عند أخيه الحسن. ومن المعلوم: أن الزبير بن بَكّار، صاحب كتاب الأنساب، ومحمد بن سعد كاتب الواقدي وصاحب الطبقات، ونحوهما من المعروفين بالعلم والثقة والاطلاع، أعلم بهذا الباب، وأصدق فيما ينقلونه من الجاهلين والكذابين، ومن بعض أهل التواريخ الذين لا يوثق بعلمهم ولا صدقهم. بل قد يكون الرجل صادقاً، ولكن لا خبرة له بالأسانيد حتى يميز بين المقبول والمردود، أو يكون سيئ الحفظ أو متهماً بالكذب أو بالتزيد في الرواية، كحال كثير من الإخباريين والمؤرخين، لا سيما إذا كان مثل أبي مخنف لوط بن يحيى وأمثاله.

ومعلوم أن الواقدي نفسه خير عند الناس من مثل هشام بن الكلبي وأبيه محمد ابن السائب وأمثالهما، وقد علم كلام الناس في الواقدي، فإن ما يذكره هو وأمثاله إنما يعتضد به، ويستأنس به، وأما الاعتماد عليه بمجرده في العلم فهذا لا يصلح.

فإذا كان المعتمد عليهم يذكرون أن رأس الحسين دفن بالمدينة، وقد ذكر غيرهم أنه إما أن يكون قد عاد إلى البدن، فدفن معه بكربلاء، وإما أنه دفن بحلب، أو بدمشق أو نحو ذلك من الأقوال التي لا أصل لها، ولم يذكر أحد ممن يعتمد عليه أنه بعسقلان ـ علم أن ذلك باطل، إذ يمتنع أن يكون أهل العلم والصدق على الباطل، وأهل الجهل والكذب على الحق في الأمور النقلية التي إنما تؤخذ عن أهل العلم والصدق، لا عن أهل الجهل والكذب.

الوجه الرابع: أن الذي ثبت في صحيح البخاري: «أن الرأس حمل إلى قدام عبيد الله بن زياد، وجعل ينكت بالقضيب على ثناياه بحضرة أنس بن مالك»، وفي المسند: «أن ذلك كان بحضرة أبي بَرْزَة الأسلمي». ولكن بعض الناس روى بإسناد منقطع: «أن هذا النكت كان بحضرة يزيد بن معاوية»؛ وهذا باطل. فإن أبا برزة، وأنس بن مالك كانا بالعراق، لم يكونا بالشام، ويزيد بن معاوية كان بالشام، لم يكن بالعراق حين مقتل الحسين، فمن نقل أنه نكت بالقضيب ثناياه بحضرة أنس وأبي برزة قدام يزيد فهو كاذب قطعاً كذباً معلوماً بالنقل المتواتر.

والمصنفون من أهل الحديث في ذلك: كالبغوي، وابن أبي الدنيا، ونحوهما، كالمصنفين من أهل الحديث في سائر المنقولات، هم بذلك أعلم وأصدق بلا نزاع بين أهل العلم. لأنهم يسندون ما ينقلونه عن الثقات، أو يرسلونه عمن يكون مرسَله يقارب الصحة،

بخلاف الإخباريين. فإن كثيراً مما يسندونه إنما يسندونه عن كذاب أو مجهول، وأما ما يرسلونه فظلمات بعضها فوق بعض. وهؤلاء لعمري ممن ينقل عن غيره مسنداً أو مرسلاً. وأما أهل الأهواء ونحوهم، فيعتمدون على نقل لا يعرف له قائل أصلاً، لا ثقة ولا معتمد. وأهون شيء عندهم الكذب المختلق. وأعلم من فيهم لا يرجع فيها بنقله إلى عمدة، بل إلى سماعات عن الجاهلين والكذابين، وروايات عن أهل الإفك المبين. فقد تبين أن القصة التي يذكرون فيها حمل رأس الحسين إلى يزيد ونكته إياها بالقضيب كذبوا فيها. وإن كان الحمل إلى ابن زياد ـ وهو الثابت بالقصة ـ فلم ينقل بإسناد معروف أن الرأس حمل إلى قدام يزيد.

ولم أر في ذلك إلا إسناداً منقطعاً قد عارضه من الروايات ما هو أثبت منه وأظهر، نقلوا فيها أن يزيداً لما بلغه مقتل الحسين أظهر التألم من ذلك، وقال: «لعن الله أهل العراق، لقد كنت أرضى من طاعتهم بدون هذا». وقال في ابن زياد: أما أنه لو كان بينه وبين الحسين رحم لما قتله. وأنه ظهر في داره النوح لمقتل الحسين، وأنه لما قدم عليه أهله وتلاقى النساء تباكين، وأنه خيَّر ابنه علياً بين المقام عنده والسفر إلى المدينة، فاختار السفر إلى المدينة، فجهزه إلى المدينة جهازاً حسناً.

فهذا ونحوه مما نقلوه بالأسانيد التي هي أصح وأثبت من ذلك الإسناد المنقطع المجهول، تبين أن يزيداً لم يظهر الرضى بقتل الحسين، وأنه أظهر الألم لقتله، والله أعلم بسريرته. وقد علم أنه لم يأمر بقتله ابتداء، لكنه مع ذلك ما انتقم من قاتليه، ولا عاقبهم على ما فعلوا، إذ كانوا قتلوه لحفظ ملكه [الذي كان يخاف عليه من] الحسين وأهل البيت رضي الله عنهم أجمعين.

والمقصود هنا: أن نقل رأس الحسين إلى الشام لا أصل له في زمن يزيد؛ فكيف بنقله بعد زمن يزيد؟ وإنما الثابت: هو نقله من كربلاء إلى أمير العراق عبيد الله بن زياد بالكوفة؛ والذي ذكر العلماء: أنه دفن بالمدينة.

وأما ما يرويه من لا عقل له يميز به ما يقول، ولا له إلمام بمعرفة المنقول: من أن أهل البيت سُبُوا، وأنهم حُملوا على البَخاتي، وأن البخاتي نبت لها من ذلك الوقت سَنَامان: فهذا من الكذب الواضح الفاضح لمن يقوله. فإن البَخَاتي قد كانت من يوم خلقها الله قبل ذلك ذات سنامين كما كان غيرها من أجناس الحيوان، والبخاتي لا تستر امرأة. ولا سَبى أهلَ البيت أحد، ولا سُبي منهم أحد. بل هذا كما يقولون: إن الحجاج قتلهم.

وقد علم أهل النقل كلهم أن الحجاج لم يقتل أحداً من بني هاشم، كما عهد إليه خليفته

عبد الملك، وأنه لما تزوج بنت عبد الله بن جعفر شق ذلك على بني أمية وغيرهم من قريش، ورأوه ليس بكفء لها، ولم يزالوا به حتى فرقوا بينه وبينها. بل بنو مروان على الإطلاق لم يقتلوا أحداً من بني هاشم، لا آل علي، ولا آل العباس، إلا زيد بن علي المصلوب بكناسة الكوفة وابنه يحيى.

[ثمّ] إنه لو قدر أنه حمل إلى يزيد، فأي غرض كان لهم في دفنه بعسقلان، وكانت إذ ذاك ثغراً يقيم به المرابطون؟ فإن كان قصدهم تَغْفِيَةَ خبره فمثل عسقلان تظهره لكثرة من ينتابها للرباط. وإن كان قصدهم بركة البقعة فكيف يقصد هذا من يقال: إنه عدو له، مستحل لدمه، ساع في قتله؟

ثم من المعلوم: أن دفنه قريباً عند أمه وأخيه بالبقيع أفضل له.

الوجه الخامس: أن دفنه بالبقيع هو الذي تشهد له عادة القوم. فإنهم كانوا في الفتن، إذا قتلوا الرجل سلموا رأسه وبدنه إلى أهله، كما فعل الحجاج بابن الزبير لما قتله وصلبه، ثم سلمه إلى أمه. وقد علم أن سعي الحجاج في قتل ابن الزبير وأن ما كان بينهما من الحروب أعظم بكثير مما كان بين الحسين وبين خصومه. فإن ابن الزبير ادعى الخلافة بعد مقتل الحسين، وبايعه أكثر الناس، وحاربه يزيد حتى مات وجيشه محاربون له بعد وقعة الحرة. ثم لما تولى عبد الملك غلبه على العراق مع الشام. ثم بعث إليه الحجاج بن يوسف، فحاصره الحصار المعروف، حتى قتل، ثم صلبه، ثم سلمه إلى أمه.

وقد دفن بدن الحسين بمكان مصرعه بكربلاء، ولم ينبش، ولم يمثل به. فلم يكونوا يمتنعون من تسليم رأسه إلى أهله، كما سلموا بدن ابن الزبير إلى أهله. وإذا تسلم أهله رأسه، فلم يكونوا ليدعوا دفنه عندهم بالمدينة المنورة عند عمه وأمه وأخيه، وقريباً من جده (ص) ويدفنونه بالشام، حيث لا أحد إذ ذاك ينصرهم على خصومهم؟ بل كثير منهم كان يبغضه ويبغض أباه؛ هذا لا يفعله أحد.

والقبة التي على العباس بالبقيع يقال إن فيها مع العباس الحسن وعلي بن الحسين، وأبو جعفر محمد بن علي، وجعفر بن محمد. ويقال: إن فاطمة تحت الحائط، أو قريباً من ذلك، وإن رأس الحسين هناك أيضاً.

الوجه السادس: أنه لم يعرف قط أن أحداً، لا من أهل السنة، ولا من الشيعة، كان ينتاب ناحية عسقلان لأجل رأس الحسين، ولا يزورونه ولا يأتونه، كما أن الناس لم يكونوا ينتابون الأماكن التي تضاف إلى الرأس في هذا الوقت. فإذا كانت تلك البقاع لم يكن الناس ينتابونها ولا يقصدونها، وإنما كانوا ينتابون كربلاء لأن البدن هناك، كان هذا دليلاً

على أن الناس فيما مضى لم يكونوا يعرفون أن الرأس في شيء من هذه البقاع. ولكن الذي عرفوه واعتقدوه هو وجود البدن بكربلاء، حتى كانوا يتتابونه في زمن أحمد وغيره، حتى إن في مسائله ـ مسائل فيما يفعل عند قبره ـ ذكرها أبو بكر الخلال في جامعه الكبير في زيارة المشاهد، ولم يذكر أحد من العلماء أنهم كانوا يرون موضع الرأس في شيء من هذه البقاع غير المدينة.

فعلم أن ذلك لو كان حقاً لكان المتقدمون به أعلم. ولو اعتقدوا ذلك لعملوا ما جرت عادتهم بعمله، ولأظهروا ذلك وتكلموا به، كما تكلموا في نظائره. فلما لم يظهر عن المتقدمين ـ بقول ولا فعل ـ ما يدل على أن الرأس في هذه البقاع علم أن ذلك باطل. والله أعلم.

الوجه السابع أن يقال: ما زال أهل العلم في كل وقت وزمان يذكرون في هذا المشهد القاهري المنسوب إلى الحسين أنه كذب ومَيْن، كما يذكرون ذلك في أمثاله من المشاهد المكذوبة، مثل المشاهد المنسوبة بدمشق إلى أبي بن كعب وأويس القرني، أو هود أو نوح أو غيرهما، والمشهد المنسوب بحران إلى جابر بن عبد الله. وبالجزيرة إلى عبد الرحمٰن بن عوف وعبد الله بن عمر ونحوهما، وبالعراق إلى علي رضي الله عنه ونحوه، وكذلك ما يضاف إلى الأنبياء غير قبر نبينا محمد (ص) وإبراهيم الخليل عليه السلام. فإنه لما كان كثير من المشاهد مكذوباً مختلقاً كان أهل العلم في كل وقت يعلمون أن ذلك كذب مختلق، والكتب والمصنفات المعروفة عن أهل العلم بذلك مملوءة من مثل هذا، يعرف ذلك ممن تتبعه وطلبه.

وما زال الناس في مصنفاتهم ومخاطباتهم يعلمون أن هذا المشهد القاهري من المكذوبات المختلقات، ويذكرون ذلك في المصنفات، حتى من سكن هذا البلد من العلماء بذلك. فقد ذكر أبو الخطاب بن دحية في كتابه «العلم المشهور» في هذا المشهد فصلاً مع ما ذكره في مقتل الحسين من أخبار ثابتة وغير ثابتة، ومع هذا فقد ذكر أن المشهد كذب بالإجماع، وبين أنه نقل من عسقلان في آخر الدول العُبَيْدية، وأنه وضع لأغراض فاسدة، وأنه بعد ذلك بقليل أزال الله تلك الدولة وعاقبها بنقيض قصدها. وما زال ذلك مشهوراً بين أهل العلم حتى أهل عصرنا من ساكني الديار المصرية، القاهرة وما حولها.

فقد حدثني طائفة من الثقات عن الشيخ أبي عبد الله محمد بن علي الغنوي المعروف بابن دقيق العيد، وطائفة عن الشيخ أبي محمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطي، وطائفة عن الشيخ أبي محمد بن القسطلاني، وطائفة عن الشيخ أبي عبد الله محمد القرطبي صاحب

التفسير وشرح أسماء الله الحسنى، وطائفة عن الشيخ عبد العزيز الديريني - كل من هؤلاء حدثني عنه من لا أتهمه، وحدثني عن بعضهم عدد كثير، كل يحدثني عمن حدثني من هؤلاء: أنه كان ينكر أمر هذا المشهد ويقول: إنه كذب، وإنه ليس فيه الحسين ولا غيره. والذين حدثوني عن ابن القسطلاني ذكروا عنه أنه قال: إن فيه نصرانياً، بل القرطبي والقسطلاني ذكرا بطلان أمر هذا المشهد في مصنفاتهما، وبينا فيها أنه كذب، كما ذكره أبو الخطاب بن دحية.

وابن دحية هو الذي بنى له الكامل دار الحديث الكاملية، وعنه أخذ أبو عمرو بن الصلاح ونحوه كثيراً مما أخذوه من ضبط الأسماء واللغات. وليس الاعتماد في هذا على واحد بعينه، بل هو الإجماع من هؤلاء. ومعلوم أنه لم يكن بهذه البلاد من يعتمد عليه في مثل هذا الباب أعلم ولا أدق من هؤلاء ونحوهم. فإذا كان كل هؤلاء متفقين على أن هذا كذب ومَيْن: علم أن الله قد برأ منه الحسين.

وحدثني من حدثني من الثقات أن من هؤلاء من كان يوصي أصحابه بأن لا يظهروا ذلك عنه خوفاً من شر العامة بهذه البلاد، لما فيهم من الظلم والفساد، إذ كانوا في الأصل دعاة للقرامطة الباطنيين الذين استولوا عليها مائتي سنة. فزرعوا فيهم من أخلاق الزنادقة المنافقين، وأهل الجهل المبتدعين، وأهل الكذب الظالمين، ما لم يمكن أن ينقطع إلا بعد حين. فإنه قد فتحها - بإزالة ملك العبيديين - أهلُ الإيمان والسنة في الدولة النورية والصلاحية، وسكنها من أهل الإسلام والسنة من سكنها، وظهرت بها كلمة الإيمان والسنة نوعاً من الظهور، لكن كان النفاق والبدعة فيها كثيراً مستوراً، وفي كل وقت يظهر الله فيها من الإيمان والسنة ما لم يكن مذكوراً، ويطفى فيها من النفاق والجهل ما كان مشهوراً.

والله هو المسئول أن يظهر بسائر البلاد ما يحبه ويرضاه من الهدى والسداد، ويعظم على عباده الخير بظهور الإسلام والسنة، ويحقق ما وعد به في القرآن من علو كلمته وظهور أهل الإيمان.

وكثير من الناس قد اعتقد وتخلق بعقائد وبأخلاق هي في الأصل من أخلاق الكفار والمنافقين، وإن لم يكن بذلك من العارفين، كما أن كثيراً منهم يشارك النصارى في أعيادهم، ويعظم ما يعظمونه من الأمكنة والأزمنة والأعمال. وهو قد لا يقصد بذلك تعظيم الكفر، بل ولا يعرف أن ذلك من خصائصهم. فإذا عرف ذلك انتهى عنه وتاب منه. وكذلك كثير من الناس تخلق بشيء من أخلاق أهل النفاق، وهو لا يعرف أنها من

أخلاق المنافقين، وإذا عرف ذلك كان إلى الله من التائبين. والله يتوب علينا وعليه وعلى جميع المذنبين من المؤمنين.

وهذا كله كلام في بطلان دعوى وجود رأس الحسين رضي الله عنه في القاهرة أو عسقلان، وكذبه.

ثم نقول: سواء كان صحيحاً أو كذباً، فإن بناء المساجد على القبور ليس من دين المسلمين، بل هو منهي عنه بالنصوص الثابتة عن النبي (ص) واتفاق أئمة الدين، بل لا يجوز اتخاذ القبور مساجد، سواء كان ذلك ببناء المسجد عليها، أو بقصد الصلاة عندها، بل أئمة الدين متفقون على النهي عن ذلك، وأنه ليس لأحد أن يقصد الصلاة عند قبر أحد، لا نبي ولا غير نبي. وكل من قال: إن قصد الصلاة عند قبر أحد، أو عند مسجد نبي على قبر، أو مشهد، أو غير ذلك، أمر مشروع، بحيث يستحب ذلك، ويكون أفضل من الصلاة في المسجد الذي لا قبر فيه، فقد مرق من الدين، وخالف إجماع المسلمين. والواجب أن يستتاب قائل هذا ومعتقده، فإن تاب وإلا قتل.

بل ليس لأحد أن يصلي في المساجد التي بنيت على القبور، ولو لم يقصد الصلاة عندها. فلا يقبل ذلك لا اتفاقاً لا ابتغاء، لما في ذلك من التشبه بالمشركين، والذريعة إلى الشرك، ووجوب التنبيه عليه وعلى غيره، كما قد نص على ذلك أئمة الإسلام من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم. منهم من صرح بالتحريم، ومنهم من أطلق الكراهة، وليست هذه المسألة عندهم مسألة الصلاة في المقبرة العامة. فإن تلك منهم من يعلل النهي عنها بنجاسة التراب، ومنهم من يعلله بالتشبه بالمشركين.

وأما المساجد المبنية على القبور، فقد نهوا عنه، معللين بخوف الفتنة بتعظيم المخلوق، كما ذكر ذلك الشافعي وغيره من سائر أئمة المسلمين. وقد نهى النبي (ص) عن الصلاة عند طلوع الشمس، وعند غروبها وعند وجودها في كبد السماء، وقال: «إنه حينئذ يسجد لها الكفار»، فنهى عن ذلك لما فيه من المشابهة لهم، وإن لم يقصد المصلي السجود إلا للواحد المعبود. فكيف بالصلاة في المساجد التي بنيت لتعظيم القبور؟

وهذه المسألة قد بسطناها في غير هذا الجواب.

وإنما كان المقصود: تحقيق مكان رأس الحسين رضي الله عنه، وبيان أن الأمكنة المشهورة عند الناس بمصر والشام، أنها مشهد الحسين، وأن فيها رأسه. فهي كذب واختلاق، وإفك وبهتان. والله أعلم.

٣

ذو الفقار(*)

هل يصح عند أهل العلم أن علياً رضي الله عنه قاتل الجن في البئر، ومد يده يوم خيبر فعبر العسكر عليها، وأنه حمل في الأحزاب فافترقت قدامه سبع عشرة فرقة، وخلف كل فرقة رجل يضرب بالسيف يقول أنا علي، وأنه كان له سيف يقال له ذو الفقار، وكان يمتد ويقصر، وأنه ضرب به مرحباً وكان على رأسه جرن من رخام فقصم له ولفرسه بضربة واحدة ونزلت الضربة في الأرض ومناد ينادي في الهواء، لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي، وأنه رمي في المنجنيق إلى حصن الغراب، وأنه بعث إلى كل نبي سراً، وبعث مع النبي (ص) جهراً، وأنه كان يحمل في خمسين ألفاً وفي عشرين ألفاً وفي ثلاثين ألفاً وحده، وأنه لما برز إليه مرحب من خيبر ضربه ضربة واحدة فقدّه طولاً وقد الفرس عرضاً، ونزل السيف في الأرض ذراعين أو ثلاثة، وأنه مسك حلقة باب خيبر وهزها فاهتزت المدينة ووقع من على شرفات السور، فهل صح من ذلك شيء أم لا؟

الجواب: الحمد لله. هذه الأمور المذكورة كذب مختلق باتفاق أهل العلم والإيمان. لم يقاتل علي ولا غيره من الصحابة الجن، ولا قاتل الجن أحد من الإنس، لا في بئر ذات العلم ولا غيرها. والحديث المروي في قتاله للجن موضوع مكذوب باتفاق أهل المعرفة. ولم يقاتل علي قط على عهد رسول الله (ص) لعسكر كان خمسين ألفاً وثلاثين ألفاً فضلاً عن أن يكون وحده قد حمل فيهم. ومغازيه التي شهدها مع رسول الله وقاتل فيها كانت تسعة: بدراً وأحداً والخندق وخيبر وفتح مكة ويوم حنين وغيرها. وأكثر ما يكون المشركون في الأحزاب وهي الخندق وكانوا محاصرين للمدينة، ولم يقتتلوا هم والمسلمون

(*) الفتاوى الكبرى، ٣٦٩/١ - ٣٧١.

كلهم، وإنما كان يقتتل قليل منهم وقليل من الكفار. وفيها قتل علي عمرو بن عبد ود العامري. ولم يبارز علي وحده قط إلا واحداً ولم يبارز اثنين.

وأما مرحب يوم خيبر فقد ثبت في الصحيح أن النبي (ص) قال لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فأعطاها لعلي. وكانت أيام خيبر أياماً متعددة حصونها، فتح على يد علي رضي الله عنه بعضها. وقد روى أثر أنه قتل مرحباً وروى أنه قتله محمد بن سلمة ولعلهما مرحبان، وقتله القتل المعتاد، ولم يقده جميعه ولا قد الفرس ولا أنزل السيف إلى الأرض ولا نزل لعلي ولا لغيره سيف من السماء، ولا مد يده ليعبر الجيش، ولا اهتز سور خيبر لقلع الباب. ولا وقع شيء من شرفاته وأن خيبر لم تكن مدينة وإنما كانت حصوناً متفرقة، ولهم مزارع. ولكن المروي أنه ما قلع باب الحصن حتى عبره المسلمون، ولا رمى في منجنيق قط. وعامة هذه المغازي التي تروى عن علي وغيره قد زادوا فيها أكاذيب كثيرة مثل ما يكذبون في سيرة عنترة والأبطال.

وجميع الحروب التي حضرها علي رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله (ص) ثلاثة حروب: الجمل والصفين وحرب أهل النهروان والله أعلم.

٤

حيل الرهبان(*)

والخوارق التي يضل بها الشياطين بني آدم مثل تصور الشيطان بصورة شخص غائب أو ميت ونحو ذلك ضلّ بها كثير من الناس من المنتسبين إلى المسلمين أو إلى أهل الكتاب وغيرهم، وهم بنوا ذلك على مقدمتين: إحداهما أن من ظهرت هذه على يديه فهو ولي لله، وبلغة النصارى هو قديس عظيم. الثانية أن من يكون كذلك فهو معصوم وكل ما يخبر به فهو حق وكل ما يأمر به فهو عدل، وقد لا تكون ظهرت على يديه خوارق لا رحمانية ولا شيطانية ولكن صنع حيلة من حيل أهل الكذب والفجور. وحيل أهل الكذب والفجور كثيرة جداً فيظن أن ذلك من العجائب الخارقة للعادة ولا يكون كذلك، مثل الحيل المذكورة عن الرهبان. وقد صنف بعض الناس مصنفاً في حيل الرهبان، مثل الحيلة المحكية عن أحدهم في جعل الماء زيتاً بأن يكون الزيت في جوف منارة فإذا نقص صب فيها ماء فيطفو الزيت على الماء فيظن الحاضرون أن نفس الماء انقلب زيتاً. ومثل الحيلة المحكية عنهم في ارتفاع النخلة، وهو أن بعضهم مر بدير راهب وأسفل منه نخلة فأراه النخلة صعدت شيئاً فشيئاً حتى حاذت الدير فأخذ من رطبها ثم نزلت حتى عادت كما كانت، فكشف الرجل الحيلة، فوجد النخلة في سفينة في مكان منخفض إذا ارسل عليه الماء امتلأ حتى تصعد السفينة وإذا صرف الماء إلى موضع آخر هبطت السفينة. ومثل الحيلة المحكية عنهم في التكحل بدموع السيدة، وهو أنهم يضعون كحلاً في ماء متحرك حركة لطيفة فيسيل حتى ينزل من تلك الصورة، فيخرج من عينها، فيظن أنه دموع. ومثل الحيلة التي صنعوها بالصورة التي يسمونها القونة

(*) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ٣٣٦/١ - ٣٤١.

بصيدنايا وهي أعظم مزاراتهم بعد القمامة وبيت لحم حيث ولد المسيح وحيث قبر. فإن هذه هي صورة السيدة مريم وأصلها حشة نخلة سقيت بالأدهان حتى سمنت، وصار الدهن يخرج منها مصنوعاً يظن أنه من بركة الصورة. ومن حيلهم الكثيرة النار التي يظن عوامهم أنها تنزل من السماء في عيدهم في قمامة، وهي حيلة قد شهدها غير واحد من المسلمين والنصارى ورأوها بعيونهم أنها نار مصنوعة يصلون بها عوامهم يظنون أنها نزلت من السماء ويتبركون بها وإنما هي صنعة صاحب محال وتلبيس. ومثل ذلك كثير من حيل النصارى فجميع ما عند النصارى المبدلين لدين المسيح من الخوارق إما حال شيطاني، وإما حال بهتاني، ليس فيه شيء من كرامات الصالحين.

وكذلك أهل الإلحاد المبدلين لدين محمد (ص) الذين يتخذون ديناً لم يشرعه الله ورسوله ويجعلونه طريقاً إلى الله وقد يختارونه على الطريق الذي شرعها الله ورسوله. مثل أن يختاروا سماع الدفوف والشبابات على سماع كتاب الله تعالى، فقد يحصل لأحدهم من الوجد والغرام الشيطاني ما يلبسه معه الشيطان حتى يتكلم على لسان أحدهم بكلام لا يعرفه ذلك الشخص إذا أفاق كما يتكلم الجني على لسان المصروع، وقد يخبر بعض الحاضرين بما في نفسه ويكون ذلك من الشيطان، فإذا فارق الشيطان ذلك الشخص لم يدر ما قال. ومنهم من يحمله الشيطان ويصعد به قدام الناس في الهواء، ومنهم من يشير إلى بعض الحاضرين فيموت أو يمرض أو يصير مثل الخشبة. ومنهم من يشير إلى بعض الحاضرين فيلبسه الشيطان ويزول عقله حتى يبقى دائراً زماناً طويلاً بغير اختياره. ومنهم من يدخل النار ويأكلها ويبقي لهيبها في بدنه وشعره. ومنهم من تحضر له الشياطين طعاماً أو شيئاً من لادن أو سكر أو زعفران أو ماء ورد. ومنهم من تأتيه بدراهم تسرقها الشياطين من بعض المواضع. ثم من هؤلاء إذا فرق الدراهم على الحاضرين أخذت منهم فلا يمكنون من التصرف فيها إلى أمور يطول وصفها. وآخرون ليس لهم من يعينهم على ذلك من الشياطين، فيصنعون حيلاً ومخاريق.

(فصـــل)

فضلال الضلال من هؤلاء مبني على مقدمتين: إحداهما أن هذا له كرامة فيكون وليّاً لله، والثانية أن ولي الله لا يجوز أن يخطئ بل يجب تصديقه في كل ما أخبر وطاعته في كل ما أمر. وليس لأحد من البشر أن يصدق في كل ما أخبر به ويطاع في كل ما أمر إلا أن يكون نبياً. والمقدمتان المذكورتان قد تكون إحداهما باطلة وقد يكون كلاهما باطلاً، فالرجل المعين قد لا يكون من أولياء الله وتكون خوارقه من الشياطين. وقد يكون من أولياء

الله ولكن ليس بمعصوم بل يجوز عليه الخطأ. وقد لا يكون من أولياء الله ولا يكون له خوارق ولكن له محالات وأكاذيب. والمسلمون وأهل الكتاب متفقون على إثبات مسيحين، مسيح هدى من ولد داوود ومسيح ضلال يقول أهل الكتاب أنه من ولد يوسف. ومتفقون على أن مسيح الهدى سوف يأتي كما يأتي مسيح الضلالة، لكن المسلمون والنصارى يقولون مسيح الهدى هو عيسى بن مريم وأن الله أرسله ثم يأتي مرة ثانية. لكن المسلمون يقولون إنه ينزل قبل يوم القيامة فيقتل مسيح الضلالة ويكسر الصليب ويقتل الخنزير ولا يبقي ديناً إلا دين الإسلام ويؤمن به أهل الكتاب اليهود والنصارى كما قال تعالى ﴿وانْ من أهل الكتاب الا ليؤمننَّ به قبل موته﴾. وأما النصارى فيظن أنه الله وأنه يأتي يوم القيامة لحساب الخلائق وجزائهم وهذا مما ضلوا فيه. واليهود تعترف بمجيء مسيح هدى يأتي لكن يزعمون أن عيسى عليه السلام لم يكن مسيح هدى لزعمهم أنه جاء بدين النصارى المبدل ومن جاء به فهو كاذب وهم ينتظرون المسيحين.



٥

بدعة زيارة المقابر(*)

أما بعد، يقول أحمد بن تيمية: انني لما علمتُ مقصود وليّ الأمر السلطان أيده الله وسدّده فيما رسم به، كتبتُ إذ ذاك كلاماً مختصراً، لأن الحاضر استعجل بالجواب. وهذا فيه شرح الحال أيضاً مختصراً، وإن رسم وليّ الأمر أيده الله وسدّده، أحضرت له كتباً كثيرة من كتب المسلمين ـ قديماً وحديثاً ـ مما فيه كلام النبي (ص) والصحابة والتابعين، وكلام أئمة المسلمين الأربعة وغير الأربعة، وأتباع الأربعة، بما يوافق ما كتبته في الفتيا، فإن الفتيا مختصرة، لا تحتمل البسط. ولا يقدر أحد أن يذكر خلاف ذلك، لا عن النبي (ص)، ولا عن الصحابة، ولا عن التابعين، ولا عن أئمة المسلمين: لا الأربعة، ولا غيرهم. وإنما خالف ذلك من يتكلم بلا علم، وليس معه بما يقوله نقل، لا عن النبي (ص)، ولا عن الصحابة ولا عن التابعين ولا عن أئمة المسلمين، ولا يمكنه أن يحضر كتاباً من الكتب المعتمدة عن أئمة المسلمين بما يقوله، ولا يعرف كيف كان الصحابة والتابعون يفعلون في زيارة قبر النبي (ص) وغيره. وأنا خطّي موجود بما أفتيت به، وعندي مثل هذا كثير كتبت به خطي، ويُعرَضُ على جميع من يُنسَبُ إلى العلم شرقاً وغرباً، فمن قال إن عنده علماً يناقض ذلك فليكتب خطه بجواب مبسوط، يعرف فيه من قال هذا القول قبله، وما حجتهم في ذلك. وبعد ذلك فوليّ الأمر السلطان أيده الله إذا رأى ما كتبته وما كتبه غيري فأنا أعلم أن الحق ظاهر مثل الشمس يعرفه أقل غلمان السلطان الذي ما رُؤي في هذه الأزمان سلطان مثله، زاده الله علماً وتسديداً وتأييداً، فالحق يعرفه كل أحد. فإن الحق الذي بعث الله به الرسلَ لا يشتبه بغيره على العارف كما لا يشتبه الذهب الخالص بالمغشوش على الناقد. والله تعالى أوضح الحجة،

(*) الجواب الباهر في زوّار المقابر، ٣ - ٥، ١٢ - ١٩، ٢٦ - ٢٩، ٤٧ - ٥٧.

وأبان المحجّة، بمحمد خاتم المرسلين، وأفضل النبيين، وخير خلق الله أجمعين. فالعلماء ورثة الأنبياء، عليهم بيان ما جاء به الرسول وردُّ ما يخالفه. فيجب أن يعرف أولاً ما قاله الرسول (ص)، فإن الأحاديث المكذوبة كثيرة، وبعض المنتسبين إلى العلم قد صنف في هذه المسألة وما يشبهها مصنفاً ذكر فيه من الكذب على رسول الله (ص) وعلى الصحابة ألواناً يغترّ بها الجاهلون. وهو لم يتعمد الكذب. بل هو محبٌّ للرسول (ص) معظمٌ له، لكن لا خبرة له بالتمييز بين الصدق والكذب. ثم إذا ميز العالم بين ما قاله الرسول (ص) وما لم يقله، فإنه يحتاج أن يفهم مراده، ويفقه ما قاله، ويجمع بين الأحاديث، ويضمُّ كل شكل إلى شكله، فيجمعَ بين ما جمع الله بينه ورسوله، ويفرِّقَ بين ما فرّق الله بينه ورسوله. فهذا هو العلم الذي ينتفع به المسلمون، ويجب تلقِّيه وقبوله، وبه ساد أئمة المسلمين كالأربعة وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين.

ووليّ الأمر سلطان المسلمين أيده الله وسدَّده؛ هو أحقُّ الناس بنصر دين الإسلام وما جاء به الرسول (ص)، وزجر من يخالف ذلك ويتكلم في الدين بلا علم، ويأمر بما نهى عنه رسول الله (ص)، ومن يسعى في إطفاء دينه إما جهلاً وإما هوى. وقد نزّه الله رسوله (ص) عن هذين الوصفين فقال تعالى: ﴿والنجم إذا هوىٰ، ما ضلَّ صاحبُكم وما غوىٰ، وما ينطِق عن الهوىٰ، إنْ هو إلاّ وحيٌ يوحىٰ﴾؛ وقال تعالى عن الذين يخالفونه: ﴿إنْ يتَّبعون إلاّ الظنَّ وما تهوىٰ الأنفسُ ولقد جاءهم من ربِّهم الهدىٰ﴾، ويخالفون شريعته وما كان عليه الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين الذين يعرفون سنته ومقاصده، ويتحرَّون متابعته (ص)، بحسب جهدهم، رضي الله عنهم أجمعين.

فوليّ الأمر السلطان أعزه الله إذا تبين له الأمر فهو صاحب السيف الذي هو أولى الناس بوجوب الجهاد في سبيل الله باليد، لتكوْن كلمة الله هي العليا، ويكون الدين كله لله، ويبين تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتظهر حقيقة التوحيد، ورسالة الرسول الذي جعله الله أفضلَ الرسل وخاتمهم، ويظهر الهدى ودين الحق الذي بُعث به، والنور الذي أوحى إليه، ويصان ذلك عن ما يخلطه به أهل الجهل والكذب الذين يكذبون على الله ورسوله، ويجهلون دينه، ويُحْدثون في دينه من البدع ما يضاهي بدعَ المشركين، وينتقصون شريعته وسنَّته وما بعث به من التوحيد. ففي تنقيص دينه وسنته وشريعته من التنقص له والطعن عليه ما يستحقُّ فاعلُه عقوبة مثله. فولاة أمور المسلمين أحق بنصر الله ورسوله، والجهاد في سبيله، وإعلاء دين الله، وإظهار شريعة رسول الله (ص) التي هي أفضلُ الشرائع التي بعث بها خاتم المرسلين وأفضل النبيين، وما تضمنته من توحيد الله وعبادته لا شريك له، وأن يعبد بما أمر وشرع، لا يعبد بالأهواء والبدع. وما منَّ الله به على

ولاة الأمر، وما أنعم الله به عليهم في الدنيا، وما يرجونه من نعمة الله في الآخرة، إنما هو باتباعهم للرسول (ص)، ونصر ما جاء به من الحق.

وقد طلب وليّ الأمر أيده الله وسدَّده، المقصودَ مما كتبته، والمقصود طاعة الله عز وجل ورسوله (ص)، وأن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً، ولا تكون العبادة إلا بشريعة رسول الله (ص) وهو ما أوجبه الله تعالى، كالصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت، أو نَدَبَ إليه كقيام الليل، والسفر إلى مسجد رسول الله (ص) والمسجد الأقصى للصلاة فيهما والقراءة والذكر والاعتكاف وغير ذلك، مع ما في ذلك من الصلاة والسلام على النبي (ص) عند دخول المسجد والخروج منه وفي الصلاة، والاقتداء بالنبي (ص) فيما كان يفعل في المساجد، وفي زيارة القبور وغير ذلك. فإن الدين هو طاعته فيما أمر. وفي صحيح مسلم أنه قال: «لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها». فنهى (ص) عن اتخاذ القبور مساجد، وعن الصلاة إليها، ولعن اليهود والنصارى لكونهم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، لأن هذا كان هو أول أسباب الشرك في قوم نوح. قال الله تعالى عنهم ﴿وقالوا لا تَذَرُنَّ آلهتَكم ولا تذرنَّ وَدّاً ولا سُواعا ولا يَغوث ويَعوق ونَسْراً وقد أضلوا كثيراً﴾؛ قال ابن عباس وغيره من السلف: هؤلاء كانوا قوماً صالحين في قوم نوح، فلما ماتوا عكفوا على قبورهم ثم صوَّروا تماثيلهم ثم عبدوهم. فهو (ص) لكمال نصحه لأمته حذرهم أن يقعوا فيما وقع فيه المشركون وأهل الكتاب، فنهاهم عن اتخاذ القبور مساجد، وعن الصلاة إليها لئلا يتشبهوا بالكفار، كما نهاهم عن الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت غروبها لئلا يتشبهوا بالكفار. ولهذا لما أدخلت الحجرة في مسجده المفضل في خلافة الوليد ابن عبد الملك بنوا عليها حائطاً وسنموه وحرفوه لئلا يصل أحد إلى قبره الكريم (ص). وفي موطأ مالك عنه أنه قال: «اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد، اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». وقد استجاب الله دعوته فلم يُتخذ ـ ولله الحمد ـ وثناً، كما اتُّخذ قبر غيره، بل ولا يتمكن أحد من الدخول إلى حجرته بعد أن بنيت الحجرة. وقبل ذلك ما كانوا يمكّنون أحداً من أن يدخل إليه ليدعو عنده، ولا يصلي عنده، ولا غير ذلك مما يفعل عند قبر غيره. لكن من الجهال من يصلي إلى حجرته، أو يرفع صوته أو يتكلم بكلام منهيّ عنه. وهذا إنما يفعل خارجاً عن حجرته لا عند قبره، وإلا فهو ولله الحمد استجاب الله دعوته فلم يُمكّن أحد قط أن يدخل إلى قبره فيصلي عنده أو يدعو أو يشرك به. فإنه في حياة عائشة رضي الله عنها ما كان أحد يدخل إلا لأجلها، ولم تكن تمكن أحداً أن يفعل عند قبره شيئاً مما نهى عنه، وبعدها كانت مغلقة إلى أن أدخلت في المسجد فسُدّ بابها وبني عليها حائط آخر. كل ذلك صيانة له (ص) أن يتخذ بيته عيداً

وقبره وثناً، وإلا فمعلوم أن أهل المدينة كلهم مسلمون، ولا يأتي إلى هناك إلا مسلم وكلهم معظمون الرسول (ص) وقبور آحاد أمته في البلاد معظمة. فما فعلوا ذلك ليستهان بالقبر المكرم، بل فعلوه لئلا يتخذ وثناً يعبد، ولا يتخذ بيته عيداً، ولئلا يفعل به كما فعل أهل الكتاب بقبور أنبيائهم. والقبر المكرم في الحجرة إنما عليه بطحاء ـ وهو الرمل الغليظ ـ ليس عليه حجارة ولا خشب، ولا هو مطين كما فعل بقبور غيره. وهو (ص) إنما نهى عن ذلك سداً للذريعة، كما نهى عن الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت غروبها، لئلا يفضي ذلك إلى الشرك. ودعا الله عز وجل أن لا يتخذ قبره وثناً يعبد فاستجاب الله دعاءه (ص)، فلم يكن مثل الذين اتخذت قبورهم مساجد فإن أحداً لا يدخل عند قبره البتة، فإن من كان قبله من الأنبياء إذا ابتدع أممهم بدعة بعث الله نبياً ينهى عنها. وهو (ص) خاتم الأنبياء لا نبي بعده، فعصم الله أمته أن تجتمع على ضلالة، وعصم قبره المكرم أن يتخذ وثناً، فإن ذلك والعياذ بالله لو فعل لم يكن بعده نبي ينهى عن ذلك، وكان الذين يفعلون ذلك قد غَلبوا الأمة، وهو (ص) قد أخبر أنه لا تزال طائفة من أمته ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم إلى يوم القيامة، فلم يكن لأهل البدع سبيل أن يفعلوا بقبره المكرم كما فعل بقبور غيره (ص).

(فصـــل)

قد ذكرت فيما كتبته من المناسك أن السفر إلى مسجده وزيارة قبره كما يذكره أئمة المسلمين في مناسك الحج عمل صالح مستحب. وقد ذكرت في عدة مناسك الحج السنَّة في ذلك وكيف يسلم عليه، فهل يستقبل الحجرة، أم القبلة؟ على قولين: فالأكثرون يقولون: يستقبل الحجرة، كمالك والشافعي وأحمد. وأبو حنيفة يقول: يستقبل القبلة ويجعل الحجرة عن يساره في قول، وخلفه في قول، لأن الحجرة المكرمة لما كانت خارجة [عن] المسجد وكان الصحابة يسلمون عليه، لم يكن يمكن أحداً أن يستقبل وجهه (ص) ويستدبر القبلة، كما صار ذلك ممكناً بعد دخولها في المسجد. بل كان إن استقبل القبلة صارت عن يساره، وحينئذ فإن كانوا يستقبلونه ويستدبرون الغرب فقول الأكثرين أرجح، وإن كانوا يستقبلون القبلة حينئذ ويجعلون الحجرة عن يسارهم فقول أبي حنيفة أرجح. والصلاة تقصر في هذا السفر المستحب باتفاق أئمة المسلمين. لم يقل أحد من أئمة المسلمين إن هذا السفر لا تقصر فيه الصلاة، ولا نهى أحد عن السفر إلى مسجده، وإن كان المسافر إلى مسجده يزور قبره (ص)، بل هذا من أفضل الأعمال الصالحة ولا في شيء من كلامي وكلام غيري نهى عن ذلك، ولا نهي عن المشروع في زيارة قبور الأنبياء

والصالحين، ولا عن المشروع في زيارة سائر القبور. بل قد ذكرت في غير موضع استحباب زيارة القبور كما كان النبي (ص) يزور أهل البقيع وشهداء أحد، ويعلّم أصحابه إذا زاروا القبور أن يقول قائلهم: «السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، ويرحم الله المستقدمين منا ومنكم والمستأخرين، ونسأل الله لنا ولكم العافية: اللهم لا تحرمنا أجرهم، ولا تفتنّا بعدهم، واغفر لنا ولهم». وإذا كانت زيارة قبور عموم المؤمنين مشروعة فزيارة قبور الأنبياء والصالحين أولى. لكن رسول الله (ص) له خاصية ليست لغيره من الأنبياء والصالحين، وهو أنّا أُمرنا أن نصلي عليه وأن نسلم عليه في كل صلاة، وشرع ذلك في الصلاة، وعند الآذان، وسائر الأدعية، وأن نصلي ونسلم عليه عند دخول المسجد ـ مسجده وغير مسجده ـ وعند الخروج منه. فكل من دخل مسجده فلا بد أن يصلي فيه ويسلم عليه في الصلاة. والسفر إلى مسجده مشروع، لكن العلماء فرقوا بينه وبين غيره حتى كره مالك رحمه الله أن يقال: زرت قبر النبي (ص)، لأن المقصود الشرعي في زيارة القبور السلام عليهم والدعاء لهم، وذلك السلام والدعاء قد حصل على أكمل الوجوه في الصلاة في مسجده وغير مسجده وعند سماع الأذان وعند كل دعاء. فتشرع الصلاة عليه عند كل دعاء، فإنه ﴿أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾. ولهذا يسلم المصلي عليه في الصلاة قبل أن يسلم على نفسه وعلى سائر عباد الله الصالحين، فيقول: «السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين». ويصلي عليه فيدعو له قبل أن يدعو لنفسه. وأما غيره فليس عنده مسجد فيستحب السفر إليه كما يستحب السفر إلى مسجده، وإنما يشرع أن يزار قبره كما شرعت زيارة القبور. وأما هو (ص) فيشرع السفر إلى مسجده وينهى عما يوهم أنه سفر إلى غير المساجد الثلاثة.

ويجب الفرق بين الزيارة الشرعية التي سنها رسول الله (ص)، وبين الزيارة البدعية التي لم يشرعها بل نهى عنها، مثل اتخاذ قبور الأنبياء والصالحين مساجد، والصلاة إلى القبر، واتخاذه وثناً. وقد ثبت عنه في الصحيحين أنه قال: «لا تُشَدُّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى». حتى أن أبا هريرة سافر إلى الطور الذي كلم الله عليه موسى ابن عمران عليه السلام فقال له أبو بصرة الغفاري: لو أدركتك قبل أن تخرج لما خرجتَ، سمعتُ رسول الله (ص) يقول: «لا تعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، ومسجد بيت المقدس». فهذه المساجد شرع السفر إليها لعبادة الله فيها بالصلاة والقراءة والذكر والدعاء والاعتكاف؛ والمسجد الحرام مختص بالطواف لا يطاف بغيره. وما سواه من المساجد إذا أتاها الإنسان وصلى فيها من غير سفر كان ذلك من أفضل الأعمال كما ثبت في الصحيحين عن النبي (ص) أنه قال:

«من تطهر في بيته ثم خرج إلى المسجد كانت خطواته إحداها تحط خطيئة والأخرى ترفع درجة؛ والعبد في صلاة ما دام ينتظر الصلاة؛ والملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مصلاه الذي صلى فيه: اللهم اغفر له، اللهم ارحمه. ما لم يحدث». ولو سافر من بلد إلى بلد مثل أن يسافر إلى دمشق من مصر لأجل مسجدها أو بالعكس، أو يسافر إلى مسجد قباء من بلد بعيد، لم يكن هذا مشروعاً باتفاق الأئمة الأربعة وغيرهم.

ولو نذر ذلك لم يَفِ بنذره باتفاق الأئمة الأربعة وغيرهم، إلاّ خلاف شاذ عن الليث بن سعد في المساجد، وقاله ابن مسلمة من أصحاب مالك في مسجد قباء خاصة. ولكن إذا أتى المدينة استحب له أن يأتي مسجد قباء ويصلي فيه لأن ذلك ليس بسفر ولا بشد رحل، فإن النبي (ص) كان يأتي مسجد قباء راكباً وماشياً كل سبت، ويصلي فيه ركعتين، وقال «من تطهر في بيته ثم أتى مسجد قباء كان له كعمرة»، رواه الترمذي وابن أبي شيبة. وقال سعد بن أبي وقاص وابن عمر: صلاة فيه كعمرة. ولو نذر المشي إلى مكة للحج والعمرة لزمه باتفاق المسلمين. ولو نذر أن يذهب إلى مسجد المدينة أو بيت المقدس ففيه قولان: أحدهما ليس عليه الوفاء، وهو قول أبي حنيفة وأحد قولي الشافعي، لأنه ليس من جنسه ما يجب بالشرع. والثاني عليه الوفاء، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل والشافعي في قوله الآخر لأن هذا طاعة الله. وقد ثبت في صحيح البخاري عن النبي (ص) أنه قال: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه»، ولو نذر السفر إلى غير المساجد أو السفر إلى مجرد قبر نبي أو صالح لم يلزمه الوفاء بنذره باتفاقهم، فإن هذا السفر لم يأمر به النبي (ص). بل قد قال: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى». وإنما يجب بالنذر ما كان طاعة، وقد صرح مالك وغيره بأن من نذر السفر إلى المدينة النبوية إن كان مقصوده الصلاة في مسجد النبي (ص) وفى بنذره، وإن كان مقصوده مجرد زيارة القبر من غير صلاة في المسجد لم يوفِ بنذره. قال: لأن النبي (ص) قال: «لا تُعمَل المطيُّ إلا إلى ثلاثة مساجد». والمسألة ذكرها القاضي إسماعيل بن إسحاق في المبسوط ومعناها في المدونة والجلاب وغيرهما من كتب أصحاب مالك. يقول: إن من نذر إتيان مسجد النبي (ص) لزمه الوفاء بنذره لأن المسجد لا يؤتى إلا للصلاة، ومن نذر إتيان المدينة النبوية فإن كان قصده الصلاة في المسجد وفى بنذره، وإن قصد شيئاً آخر مثل زيارة من بالبقيع أو شهداء أحد لم يفِ بنذره، لأن السفر إنما يشرع إلى المساجد الثلاثة. وهذا الذي قاله مالك وغيره، ما علمتُ أحداً من أئمة المسلمين قال بخلافه، بل كلامهم يدل على موافقته. وقد ذكر أصحاب الشافعي وأحمد في السفر لزيارة القبور قولين، التحريم والإباحة. وقدماؤهم

وأئمتهم قالوا: انه محرم. وكذلك أصحاب مالك وغيرهم؛ وإنما وقع النزاع بين المتأخرين. لأن قوله (ص): «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد» صيغة خبر ومعناه النهي فيكون حراماً. وقال بعضهم: ليس بنهي وإنما معناه أنه لا يشرع وليس بواجب ولا مستحب بل مباح كالسفر في التجارة وغيرها. فيقال له: تلك الأسفار لا يقصد بها العبادة، بل يقصد بها مصلحة دنيوية مباحة، والسفر إلى القبور إنما يقصد به العبادة، والعبادة إنما تكون بواجب أو مستحب، فإذا حصل الاتفاق على أن السفر إلى القبور ليس بواجب ولا مستحب كان مَن فعله على وجه التعبد مبتدعاً مخالفاً للإجماع، والتعبد بالبدعة ليس بمباح، لكن من لم يعلم أن ذلك بدعة فإنه قد يعذر، فإذا بينت له السنَّة لم يجز له مخالفة النبي (ص) ولا التعبد بما نهى عنه، كما لا تجوز الصلاة عند طلوع الشمس ولا عند غروبها، وكما لا يجوز صوم يوم العيدين، وإن كانت الصلاة والصيام من أفضل العبادات؛ ولو فعل ذلك إنسان قبل العلم بالسنَّة لم يكن عليه إثم. فالطوائف متفقة على أنه ليس مستحباً، وما علمت أحداً من أئمة المسلمين قال إن السفر إليها مستحب، وإن كان قاله بعض الأتباع فهو ممكن. وأما الأئمة المجتهدون فما منهم من قال هذا. وإذا قيل هذا كان قولاً ثالثاً في المسألة، وحينئذ فيُبَيِّن لصاحبه أن هذا القول خطأ مخالف للسنة ولإجماع الصحابة، فإن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين - في خلافة أبي بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي ومن بعدهم إلى انقراض عصرهم - لم يسافر أحد منهم إلى قبر نبي ولا رجل صالح. وقبر الخليل عليه السلام بالشام لم يسافر إليه أحد من الصحابة، وكانوا يأتون البيت المقدس يصلون فيه ولا يذهبون إلى قبر الخليل عليه السلام، ولم يكن ظاهراً بل كان في البناء الذي بناه سليمان بن داود عليهما السلام. ولا كان قبر يوسف الصديق يعرف ولكن أظهِرَ ذلك بعد أكثر من ثلاثمائة سنة من الهجرة، ولهذا وقع فيه نزاع، فكثير من أهل العلم ينكره، ونقل ذلك عن مالك وغيره، لأن الصحابة لم يكونوا يزورونه ليعرف. ولما استولى النصارى على الشام نقبوا البناء الذي كان على الخليل عليه السلام واتخذوا المكان كنيسة، ثم لما فتح المسلمون البلد بقي مفتوحاً. أما على عهد الصحابة فكان قبر الخليل مثل قبر نبينا (ص).

ولم يكن أحد من الصحابة يسافر إلى المدينة لأجل قبر النبي (ص)، بل كانوا يأتون فيصلون في مسجده ويسلمون عليه في الصلاة ويسلم من يسلم عند دخول المسجد والخروج منه، وهو (ص) مدفون في حجرة عائشة رضي الله عنها، فلا يدخلون الحجرة، ولا يقفون خارجاً عنها في المسجد عند السور. وكان يقْدم في خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب أمداد اليمن الذين فتحوا الشام والعراق، وهم الذين قال الله فيهم:

﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾، ويصلون في مسجده كما ذكرنا، ولم يكن أحد يذهب إلى القبر، ولا يدخل الحجرة، ولا يقوم خارجها في المسجد، بل السلام عليه من خارج الحجرة. وعمدة مالك وغيره فيه على فعل ابن عمر رضي الله عنه. وبكل حال فهذا القول لو قاله نصف المسلمين لكان له حكم أمثاله من الأقوال في مسائل النزاع.

فإما أن يجعل هو الدين الحق، وتستحل عقوبة من خالفه، أو يقال بكفره، فهذا خلاف إجماع المسلمين، وخلاف ما جاء به الكتاب والسنة. فإن كان المخالف للرسول في هذه المسألة يكفر فالذي خالف سنته وإجماع الصحابة وعلماء أمته فهو الكافر. ونحن لا نكفّر أحداً من المسلمين بالخطأ، لا في هذه المسائل ولا في غيرها. ولكن إن قُدِّر تكفير المخطىء فمن خالف الكتاب والسنة والإجماع - إجماع الصحابة والعلماء - أولى بالكفر ممن وافق الكتاب والسنة والصحابة وسلف الأمة وأئمتها، فأئمة المسلمين فرّقوا بين ما أمر به النبي (ص) وبين ما نهى عنه في هذا وغيره، فما أمر به هو عبادة وطاعة وقربة، وما نهى عنه بخلاف ذلك، بل قد يكون شركاً كما يفعله أهل الضلال من المشركين وأهل الكتاب ومن ضاهاهم، حيث يتخذون المساجد على قبور الأنبياء والصالحين ويصلون إليها وينذرون لها ويحجون إليها. بل قد يجعلون الحج إلى بيت المخلوق أفضل من الحج إلى بيت الله الحرام، ويسمون ذلك الحج الأكبر. وصنف لهم شيوخهم في ذلك مصنفات، كما صنف المفيد بن النعمان كتاباً في مناسك المشاهد سماه مناسك حج المشاهد وشبه بيت المخلوق ببيت الخالق. وأصل دين الإسلام أن نعبد الله وحده ولا نجعل له من خلقه نداً ولا كفواً ولا سمياً. قال تعالى: ﴿فاعبده واصطبر لعبادته، هل تعلم له سَمِيًّا﴾؛ وقال تعالى: ﴿ولم يكن له كُفواً أحد﴾؛ وقال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾.

والصلاة في المساجد المبنية على القبور منهي عنها مطلقاً، بخلاف مسجده فإن الصلاة فيه بألف صلاة، فإنه أسس على التقوى، وكان حرمته في حياته (ص) وحياة خلفائه الراشدين قبل دخول الحجرة فيه حين كان النبي (ص) يصلي فيه والمهاجرون والأنصار، والعبادة فيه إذ ذاك أفضل وأعظم مما بقي بعد إدخال الحجرة فيه، فإنها إنما أدخلت بعد انقراض عصر الصحابة في إمارة الوليد بن عبد الملك، وهو تولى سنة بضع وثمانين من الهجرة النبوية. وظن بعضهم أن الاستثناء لكونه نبياً، فطردوا ذلك فقالوا: يسافر إلى سائر الأنبياء كذلك. ولهذا تنازع الناس هل يحلف بالنبي (ص)؟ مع اتفاقهم بأنه لا يحلف بشيء من المخلوقات المعظمة كالعرش والكرسي والكعبة والملائكة. فذهب جمهور العلماء كمالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد في أحد قوليه إلى أنه لا يحلف بالنبي، ولا ينعقد اليمين، كما لا

يحلف بشيء من المخلوقات، ولا تجب الكفارة على من حلف بشيء من ذلك وحنث. فإنه (ص) قد ثبت عنه في الصحيح أنه قال: «لا تحلفوا إلا بالله». وقال «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت». وفي السنن: «من حلف بغير الله فقد أشرك». وعن أحمد بن حنبل رواية أنه يحلف بالنبي (ص) خاصة لأنه يجب الإيمان به خصوصاً، ويجب ذكره في الشهادتين والأذان، فالإيمان به اختصاص لا يشركه فيه غيره. وقال ابن عقيل: بل هذا لكونه نبياً. وطرد ذلك في سائر الأنبياء، مع أن الصواب الذي عليه عامة علماء المسلمين وسلفهم وخلفهم أنه لا يحلف بمخلوق لا نبي ولا غير نبي، ولا ملاك من الملائكة، ولا ملك من الملوك، ولا شيخ من الشيوخ، والنهي عن ذلك نهي تحريم عند أكثرهم كمذهب أبي حنيفة وغيره. وهو أحد القولين في مذهب أحمد كما تقدم حتى أن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما يقول أحدهم: لأنْ أحلف بالله كاذباً أحل إليّ من أن أحلف بغير الله صادقاً. وفي لفظ: لأن أحلف بالله كاذباً أحب إلي من أن أضاهي. فالحلف بغير الله شرك، والشرك أعظم من الكذب. وغاية الكذب أن يُشَبَّهَ بالشرك، كما في الحديث الصحيح عن النبي (ص) أنه قال: «عدلتْ شهادة الزور بالإشراك بالله» قالها مرتين أو ثلاثاً. وقرأ قوله تعالى: ﴿واجتنبوا قول الزُّور، حُنَفاءَ لله غيرَ مشركين به، ومن يُشركْ بالله فكأنما خرَّ من السماء فتَخْطَفُه الطيرُ أو تَهوى به الريح في مكان سَحيق﴾. وهذا المنهيُّ عنه بل المحرم الذي هو أعظم من اليمين الفاجرة عند الصحابة رضوان الله عليهم، قد ظن طائفة من أهل العلم أنه مشروع غير منهي عنه، ولهذا نظائر كثيرة. لكن قال الله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تَنازعتم في شيء فردُّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلا﴾، وما أمر الله ورسوله به فهو الحق. وهو (ص) نهى عن الحلف بغير الله، وعن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، وعن اتخاذ القبور مساجد، واتخاذ قبره عيداً، ونهى عن السفر إلى غير المساجد الثلاثة وأمثال ذلك، لتحقيق إخلاص الدين لله، وعبادة الله وحدهُ لا شريك له. فهذا كله محافظة على توحيد الله عز وجل، وأن يكون الدين كله لله، فلا يعبد غيره، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يدعى إلا هو، ولا يتقى إلا هو، ولا يصلى ولا يصام إلا له، ولا ينذر إلا له، ولا يحلف إلا به، ولا يحج إلا إلى بيته. فالحج الواجب ليس إلا إلى أفضل بيوته وأقدسها وهو المسجد الحرام، والسفر المستحب ليس إلا إلى مسجدين لكونهما بناهما نبيان: فالمسجد النبوي مسجد المدينة أسسه على التقوى خاتم المرسلين، ومسجد إيليا قد كان مسجداً قبل سليمان. ففي الصحيحين عن أبي ذر رضي الله عنه: «قلت يا رسول الله أي مسجد وضع أولاً؟ قال: المسجد الحرام. قلت: ثم أي؟ قال: المسجد الأقصى. قلت: كم بينهما؟ قال:

أربعون سنة، ثم حيث ما أدركتك الصلاة فصلِّ فإنه لك مسجد». وفي لفظ البخاري: «فان فيه الفضل». وهذه سنة رسول الله (ص)، كان يصلي حيث أدركته الصلاة. فالمسجد الأقصى كان في عهد إبراهيم عليه السلام، لكن سليمان عليه السلام بناه بناءً عظيماً، فكل من المساجد الثلاثة بناه نبي كريم ليصلي فيه هو والناس. فلما كان الأنبياء عليهم السلام يقصدون الصلاة في هذين المسجدين شرع السفر إليهما للصلاة فيهما والعبادة، اقتداءً بالأنبياء عليهم السلام وتأسِّياً بهم. كما أن إبراهيم الخليل عليه السلام لما بنى البيت وأمره الله تعالى أن يؤذّن في الناس بحجه، فكانوا يسافرون إليه من زمن إبراهيم عليه السلام، ولم يكن ذلك فرضاً على الناس في أصح القولين، كما لم يكن ذلك مفروضاً في أول الإسلام، وإنما فرضه الله على محمد (ص) في آخر الأمر لما نزلت سورة آل عمران. وفي البقرة أمر بإتمام الحج والعمرة لمن شرع فيهما. ولهذا كان التطوع بهما يوجب إتمامهما عند عامة العلماء. وقيل إن الأمر بالإتمام إيجاب لهما ابتداء والأول هو الصحيح. فكذلك المسجد الأقصى ومسجد النبي (ص) بنى كلاً منهما رسولٌ كريم، ودعا الناس إلى السفر إليهما للعبادة فيهما. ولمَ يَبْنِ أحد من الأنبياء عليهم السلام مسجداً ودعا الناس إلى السفر للعبادة فيه إلا هذه المساجد الثلاثة.

والسفر إلى البقاع المعظمة هو من جنس الحج، ولكل أمة حج، فالمشركون من العرب كانوا يحجون إلى اللات والعُزّى ومناة الثالثة الأخرى وغير ذلك من الأوثان. ولهذا لما قال الحبر الذي بشر بالنبي (ص) لأمية بن أبي الصلت: إنه قد أظل زمان نبي يبعث، وهو من بيت يحجه العرب، فقال أمية: نحن معشر ثقيف فينا بيت يحجه العرب؛ فقال الحبر: انه ليس منكم، انه من إخوانكم من قريش. فأخبر أمية أن العرب كانت تحج إلى اللات. وقد ذكر طائفة من السلف أن هذا كان رجلاً يلتُّ السويق للحاجّ ويطعمهم إياه، فلما مات عكفوا على قبره وصارَ وَثناً يحج إليه ويصلى له ويدعى من دون الله، وقرأ جماعة من السلف: أفرأيتم اللاتّ بتشديد التاء، وكانت اللات لأهل الطائف، والعُزّى لأهل مكّة، ومَناة لأهل المدينة. ولهذا قال أبو سفيان يوم أحد لما جعل يرتجز فقال: أعْلِ هُبَل، فقال النبي (ص): ألا تجيبوه؟ قالوا: وما نقول؟ قال: قولوا: الله أعلى وأجلّ. فقال أبو سفيان: إن لنا العزّى ولا عزّى لكم. فقال النبي (ص): ألا تجيبوه؟ قالوا: وما نقول؟ قال قولوا: الله مولانا ولا مولى لكم. فالسفر إلى البقاع المعظمة من جنس الحج. فزيارة القبور على وجهين: وجه نهى عنه رسول الله (ص) واتفق العلماء على أنه غير مشروع، وهو أن نتخذها مساجد ونتخذها وثناً ونتخذها عيداً، فلا يجوز أن تقصد للصلاة الشرعية، ولا أن تعبد كما تعبد الأوثان، ولا أن تتخذ عيداً يجتمع إليها في وقت معين كما يجتمع

المسلمون في عرفة ومنى. وأما الزيارة الشرعية فهي مستحبة عند الأكثرين، وقيل: مباحةٌ وقيل: كلها منهي عنها كما تقدم. والذي تدل عليه الأدلة الشرعية أن نحمل المطلق من كلام العلماء على المقيد، ونفصل الزيارة إلى ثلاثة أنواع: منهي [عنه]، ومباح، ومستحب، وهو الصواب. قال مالك وغيره: لا نأتي [إلا] هذه الآثار: مسجد النبي (ص) ومسجد قباء وأهل البقيع وأحد، فإن النبي (ص) لم يكن يقصد إلا هذين المسجدين وهاتين المقبرتين، كان يصلي يوم الجمعة في مسجده، ويوم السبت يذهب إلى قباء كما في الصحيحين. عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي (ص) كان يأتي قباء كل سبت راكباً وماشياً فيصلي فيه ركعتين. وأما أحاديث النهي فكثيرة مشهورة في الصحيحين وغيرهما كقوله (ص) «لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». قالت عائشة رضي الله عنها: ولولا ذلك لأبرز قبره، ولكن خشي أن يتخذ مسجداً، رواه البخاري ومسلم. وفي صحيح مسلم أنه (ص) قال قبل أن يموت بخمس: «إن من كان قبلكم كانوا يتخذون القبور مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد، فاني أنهاكم عن ذلك». وفي الصحيحين عن عائشة وابن عباس رضي الله عنهما قالوا: لما نزل برسول الله (ص) طفق يطرح خميصة له على وجهه، فإذا اغتم كشفها فقال وهو كذلك: «لعنة الله على اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»، يحذّر مثل ما صنعوا. وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي (ص) أنه قال: «قاتل الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». وفي الصحيحين عن عائشة أن أم حبيبة وأم سلمة ذكرتا كنيسة رأينها بأرض الحبشة فيها تصاوير، فقال رسول الله (ص): «إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك التصاوير، وأولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة». وعائشة رضي الله عنها أم المؤمنين صاحبة الحجرة النبوية قد روت أحاديث هذا الباب مع مشاركة غيرها من الصحابة كابن عباس وأبي هريرة وجندب وابن مسعود وغيرهم. وقد قال (ص) فيما رواه ابن مسعود «إن من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء، والذين يتخذون القبور مساجد»، رواه أبو حاتم في صحيحه والإمام أحمد في مسنده. وفي سنن أبي داود عنه (ص) أنه قال: «لا تتخذوا قبري عيداً، وصلوا عليَّ حيثما كنتم فإن صلاتكم تبلغني». وفي موطأماالك عن النبي (ص) أنه قال: «اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد، اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». وفي سنن سعيد بن منصور أن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب أحد الأشراف الحسنيين بل أجلهم قدراً في عصر تابعي التابعين في خلافة المنصور وغيره رأى رجلاً يكثر الاختلاف إلى قبر النبي (ص)، فقال: يا هذا، إن رسول الله (ص) قال: «لا

تتخذوا قبري عيداً، وصلوا عليّ حيثما كنتم فإن صلاتكم تبلغني». فما أنت ورجل بالأندلس إلا سواء. فلما أراد الأئمة اتباع سنته في زيارة قبره المكرم والسلام عليه طلبوا ما يعتمدون عليه من سنته فاعتمد الإمام أحمد على الحديث الذي في السنن عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله (ص) قال «ما من أحد يسلم عليّ إلا ردَّ الله عليَّ روحي حتى أردَّ عليه السلام». وعن أحمد أخذ ذلك أبو داود، فلم يذكر في زيارة قبره المكرم غير هذا الحديث وترجم عليه «باب زيارة القبر».

مع أن دلالة الحديث على المقصود فيها نزاع وتفصيل، فإنه لا يدل على كل ما يسميه الناس زيارة باتفاق المسلمين. ويبقى الكلام المذكور فيه هل هو السلام عند القبر كما كان من دخل على عائشة رضي الله عنها يسلم عليه؟ أو يتناول هذا والسلام عليه من خارج الحجرة؟ فالذين استدلوا به جعلوه متناولاً لهذا وهذا، وهو غاية ما كان عندهم في هذا الباب عنه (ص). وهو (ص) يسمع السلام من القريب، وتبلغه الملائكة الصلاة والسلام عليه من البعيد، كما في النسائي عنه (ص) أنه قال: «إن لله ملائكة سياحين يبلغوني عن أمتي السلام». وفي السنن عن أوس بن أوس رضي الله عنه أن النبي (ص) قال: «أكثروا عليَّ من الصلاة يوم الجمعة وليلة الجمعة فإن صلاتكم معروضة عليّ. قالوا: وكيف نعرض صلاتنا عليك وقد أرمت؟ فقال: إن الله حرّم على الأرض أن تؤكل لحوم الأنبياء»، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً. وذكر مالك في موطئه أن عبدالله بن عمر كان يأتي فيقول: السلام عليك يا رسول الله، السلام عليك يا أبا بكر، السلام عليك يا أبة، ثم ينصرف، وفي رواية: كان إذا قدم من سفر؛ رواه معمر عن نافع عنه. وعلى هذا اعتمد مالك رحمه الله فيما يفعل عند الحجرة إذ لم يكن عنده إلا أثر ابن عمر رضي الله عنهما. وأما ما زاد على ذلك مثل الوقوف للدعاء للنبي (ص) مع كثرة الصلاة والسلام عليه فقد كرهه مالك، وقال: هو بدعة لم يفعلها السلف. ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها.

وأما السفر إلى قبور الأنبياء والصالحين فهذا لم يكن موجوداً في الإسلام في زمن مالك، وإنما حدث هذا بعد القرون الثلاثة، قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم. فأما هذه القرون التي أثنى عليها رسول الله (ص) فلم يكن هذا ظاهراً فيها، ولكن بعدها ظهر الإفك والشرك. ولهذا لما سأل سائل لمالك عن رجل نذر أن يأتي قبر النبي (ص) فقال: إن كان أراد المسجد فليأته وليصل فيه، وإن كان أراد القبر فلا يفعل، للحديث الذي جاء «لا تعمل المطيّ إلا إلى ثلاثة مساجد». وكذلك من يزور قبور الأنبياء والصالحين ليدعوهم، أو يطلب منهم الدعاء، أو يقصد الدعاء عندهم لكونه أقرب إجابة في ظنه، فهذا لم يكن يعرف على عهد مالك، لا عند قبر النبي (ص) ولا غيره. وإذا كان مالك رحمه الله يكره أن

يطيل الرجل الوقوف عنده (ص) للدعاء فكيف بمن لا يقصد لا السلام عليه ولا الدعاء له، وإنما يقصد دعاءه وطلب حوائجه منه، ويرفع صوته عنده فيؤذي الرسول، ويشرك بالله، ويظلم نفسه. ولم يعتمد الأئمة لا الأربعة ولا غير الأربعة على شيء من الأحاديث التي يرويها بعض الناس في ذلك، مثل ما يروون أنه قال: من زارني في مماتي فكأنما زارني في حياتي. ومن قوله: من زارني وزار أبي في عام واحد ضمنت له على الله الجنة، ونحو ذلك. فإن هذا لم يروه أحد من أئمة المسلمين، ولم يعتمدوا عليها، ولم يَرْوِها لا أهل الصحاح ولا أهل السنن التي يعتمد عليها كأبي داود والنسائي، لأنها ضعيفة بل موضوعة كما قد بيّن العلماء الكلام عليها. ومن زاره في حياته (ص) كان من المهاجرين إليه، والواحد بعدهم لو أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصيفه. وهو إذا أتى بالفرائض لا يكون مثل الصحابة فكيف يكون مثلهم بالنوافل، أو بما ليس بقربة، أو بما هو منهي عنه؟ وكره مالك رضي الله عنه أن يقول القائل: زرت قبر النبي (ص)، كره هذا اللفظ، لأن السنة لم تأت به في قبره، وقد ذكروا في تعليل ذلك وجوهاً. ورخص غيره في هذا اللفظ للأحاديث العامة في زيارة القبور. ومالك يستحب ما يستحبه سائر العلماء من السفر إلى المدينة والصلاة في مسجده، وكذلك السلام عليه وعلى صاحبيه عند قبورهم اتباعاً لابن عمر. ومالك من أعلم الناس بهذا لأنه قد رأى التابعين الذين رأوا الصحابة بالمدينة، ولهذا كان يستحب اتباع السلف في ذلك، ويكره أن يبتدع أحد هناك بدعة؛ فكره أن يطيل الرجل القيام والدعاء عند قبر النبي (ص)، لأن الصحابة رضوان الله عليهم ما كانوا يفعلون ذلك. وكره مالك لأهل المدينة كلما دخل إنسان المسجدَ أن يأتي قبر النبي (ص)، لأن السلف لم يكونوا يفعلون ذلك. قال مالك رحمة الله عليه: ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها. بل كانوا يأتون إلى مسجده فيصلّون فيه خلف أبي بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين، فإن هؤلاء الأربعة صلوا أئمة في مسجده والمسلمون يصلون خلفهم كما كانوا يصلون خلفه. وهم يقولون في الصلاة: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته. كما كانوا يقولون ذلك في حياته. ثم إذا قضوا الصلاة قعدوا أو خرجوا. ولم يكونوا يأتون القبر للسلام، لعلمهم بأن الصلاة والسلام عليه في الصلاة أكمل وأفضل، وهي المشروعة.

وأما دخولهم عند قبره للصلاة والسلام عليه هناك أو الصلاة والدعاء فإنه لم يشرعه لهم، بل نهاهم وقال: «لا تتخذوا قبري عيداً وصلوا علي حيث ما كنتم فإن صلاتكم تبلغني». فبين أن الصلاة تصل إليه من البعيد، وكذلك السلام. ومن صلى عليه مرة صلى الله عليه بها عشراً، كما قد جاء في بعض الأحاديث. وتخصيص الحجرة بالصلاة والسلام جعلٌ

لها عيداً، وهو قد نهاهم عن ذلك، ونهاهم أن يتخذوا قبره أو قبر غيره مسجداً. ولعن من فعل ذلك ليحذروا أن يصيبهم مثل ما أصاب غيرهم من اللعنة. وكان أصحابه خير القرون، وهم أعلم الأمة بسنته، وأطوع الأمة لأمره. وكانوا إذا دخلوا إلى مسجده لا يذهب أحد منهم إلى قبره لا من داخل الحجرة ولا من خارجها، وكانت الحجرة في زمانهم يدخل إليها من الباب إذ كانت عائشة رضي الله عنها فيها، وبعد ذلك إلى أن بني الحائط الآخر. وأهل البدع يتبعون المتشابه [من الكتاب] ويَدَعون المحكم. وكذلك يتمسكون بالمتشابه من الحجج العقلية والحسية فيسمع ويرى أموراً فيظن أنه رحماني، وإنما هو شيطاني، ويَدَعون البيِّن الحق الذي لا إجمال فيه. وكذلك لم يطمع الشيطان أن يتمثل في صورته ويغيث من استغاث به، أو أن يحمل إليهم صوتاً يشبه صوته، لأن الذين رأوه علموا أن هذا شرك لا يحل. ولهذا أيضاً لم يطمع فيهم أن يقول أحد منهم لأصحابه: إذا كانت لكم حاجة فتعالوا إلى قبري، واستغيثوا بي، لا في محياه ولا في مماته، كما جرى مثل هذا لكثير من المتأخرين. ولا طمع الشيطان أن يأتي أحدهم ويقول: أنا من رجال الغيب، أو من الأوتاد الأربعة، أو السبعة، أو الأربعين، أو يقول له: أنت منهم، إذ كان هذا عندهم من الباطل الذي لا حقيقة له. ولا طمع الشيطان أن يأتي أحدهم فيقول: أنا رسول الله، أو يخاطبه عند القبر، كما وقع لكثير ممن بعدهم عند قبره وقبر غيره وعند غير القبور. كما يقع كثير من ذلك للمشركين وأهل الكتاب، يرون هذا لموت من يعظمونه، من شيوخهم. فأهل الهند يرون من يعظمونه من شيوخهم الكفار وغيرهم، والنصارى يرون من يعظمونه من الأنبياء والحواريين وغيرهم. والضلاّل من أهل القبلة يرون من يعظمونه، إما النبي (ص) وإما غيره من الأنبياء يقظة ويخاطبهم ويخاطبونه، وقد يستفتونه ويسألونه عن أحاديث فيجيبهم. ومنهم من يخيل إليه أن الحجرة قد انشقت وخرج منها النبي (ص) وعانقه هو وصاحباه، ومنهم من يخيل إليه أنه رفع صوته بالسلام حتى وصل مسيرة أيام وإلى مكان بعيد. وهذا وأمثاله أعرف ممن وقع له هذا وأشباهه عدداً كثيراً. وقد حدثني بما وقع له في ذلك، وبما أخبر به غيره من الصادقين من يطول هذا الموضع بذكرهم. وهذا موجود عند خلق كثير كما هو موجود عند النصارى والمشركين لكن كثير من الناس يكذب بهذا، وكثير منهم إذا صدق به يظن أنه من الآيات الإلهية، وأن الذي رأى ذلك رآه لصلاحه ودينه، ولم يعلم أنه من الشيطان [وأنه أضل من فعل به ذلك] وأنه بحسب قلة علم الرجل يضله الشيطان. ومن كان أقل علماً قال له ما يعلم أنه مخالف للشريعة خلافاً ظاهراً. ومن عنده علم منها لا يقول له ما يعلم أنه مخالف للشريعة ولا مفيداً فائدة في دينه بل يضله عن بعض ما كان يعرفه، فإن هذا فعل الشياطين وهو وإن

ظن أنه استفاد شيئاً فالذي خسره من دينه أكثر. ولهذا لم يقل قط أحد من الصحابة إن الخضر أتاه، ولا موسى ولا عيسى، ولا انه سمع رد النبي (ص) عليه. وابن عمر كان يسلم إذا قدم من سفر ولم يقل قط إنه يسمع الرد، وكذلك التابعون وتابعوهم، وإنما حدث هذا من بعض المتأخرين. وكذلك لم يكن أحد من الصحابة رضوان الله عليهم يأتيه فيسأله عند القبر عن بعض ما تنازعوا فيه وأشكل عليهم من العلم، لا خلفاؤه الأربعة ولا غيرهم، مع أنهم أخص الناس به (ص)، حتى ابنته فاطمة رضي الله عنها لم يطمع الشيطان أن يقول لها: اذهبي إلى قبره فسليه هل يورث أم لا يورث. كما أنهم أيضاً لم يطمع الشيطان فيهم فيقول لهم: اطلبوا منه أن يدعو لكم بالمطر لما أجدبوا. ولا قال: اطلبوا منه أن يستنصر لكم، ولا أن يستغفر كما كانوا في حياته يطلبون منه أن يستسقي لهم وأن يستنصر لهم. فلم يطمع الشيطان فيهم بعد موته (ص) أن يطلبوا منه ذلك. ولا طُمع بذلك في القرون الثلاثة. وإنما ظهرت هذه الضلالات ممن قلّ علمه بالتوحيد والسنة، فأضله الشيطان كما أضل النصارى في أمور لقلة علمهم بما جاء به المسيح ومن قبله من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. وكذلك لم يطمع الشيطان أن يطير بأحدهم في الهواء، ولا أن يقطع به الأرض البعيدة في مدة قصيرة، كما يقع مثل هذا لكثير من المتأخرين. لأن الأسفار التي كانوا يسافرونها كانت طاعات كسفر الحج والعمرة والجهاد وهذه يثابون على كل خطوة يخطونها فيه، وكلما بعدت المسافة كان الأجر أعظم، كالذي يخرج من بيته إلى المسجد فخطواته إحداها ترفع درجة والأخرى تحط خطيئة. فلم يمكن الشيطان أن يفوّتهم ذلك الأجر بأن يحملهم في الهواء أو يؤزّهم في الأرض أزاً حتى يقطعوا المسافة البعيدة بسرعة. وقد علموا أن النبي (ص) إنما أسرى به الله عز وجل من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ليريه من آياته الكبرى، وكان هذا من خصائصه. فليس لمن بعده مثل هذا المعراج. ولكن الشيطان يخيل إليه معاريج شيطانية كما خيلها لجماعة من المتأخرين. وأما قطع النهر الكبير بالسير على الماء فهذا قد يحتاج إليه المؤمنون أحياناً مثل أن لا يمكنهم العبور إلى العدو وتكميل الجهاد إلا بذلك. فلهذا كان الله يكرم من احتاج إلى ذلك من الصحابة والتابعين بمثل ذلك. كما أكرم به العلاء بن الحضرمي وأصحابه، وأبا مسلم الخولاني وأصحابه. وبسط هذا له موضع آخر غير هذا الكتاب.

لكن المقصود أن يعرف أن الصحابة خير القرون وأفضل الخلق بعد الأنبياء. فما ظهر فيمن بعدهم مما يظن أنها فضيلة للمتأخرين ولم تكن فيهم فانها من الشيطان، وهي نقيصة لا فضيلة، سواء كانت من جنس العلوم، أو من جنس العبادات، أو من جنس الخوارق والآيات، أو من جنس السياسة والملك، بل خير الناس بعدهم أتبعهم لهم. قال عبد الله ابن

مسعود رضي الله عنه: من كان منكم مستناً فليستنَّ بمن قد مات، فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة؛ أولئك أصحاب محمد أبرُّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً. قوم اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم، فانهم كانوا على الهدى المستقيم. والمقصود هنا أن الصحابة رضوان الله عليهم تركوا البدع المتعلقة بالقبور كقبر المكرم وقبر غيره لنهيه (ص) لهم عن ذلك، ولئلا يتشبهوا بأهل الكتاب الذين اتخذوا قبور الأنبياء أوثانا، وإن كان بعضهم يأتي من خارج فيسلم عليه إذا قدم من سفر كما كان ابن عمر يفعل. بل كانوا في حياته يسلمون عليه ثم يخرجون من المسجد لا يأتون إليه عند كل صلاة. وإذا جاء أحدهم يسلم عليه رد عليه النبي (ص) السلام. وكذلك من يسلم عليه عند قبره رد عليه السلام. وكانوا يدخلون على عائشة فكانوا يسلمون عليه كما كانوا يسلمون في حياته ويقول أحدهم: السلام على النبي ورحمة والله وبركاته، وقد جاء هذا عاماً في جميع قبور المؤمنين، فما من رجل يمر بقبر الرجل كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه إلا رد الله روحه عليه حتى يرد عليه السلام، فإذا كان رد السلام موجوداً في عموم المؤمنين. فهو في أفضل الخلق أولى، وإذا سلم المسلم عليه في صلاته فإنه وإن لم يرد عليه لكن الله يسلم عليه عشراً. كما جاء في الحديث «من سلم عليَّ مرة سلم الله عليه عشراً». فالله يجزيه على هذا السلام أفضل مما يحصل بالرد، كما أنه من صلى عليه مرة صلى الله عليه بها عشراً. وكان ابن عمر يسلم عليه ثم ينصرف. لا يقف لا لدعاء له ولا لنفسه. ولهذا كره مالك ما زاد على فعل ابن عمر من وقوف له أو لنفسه، لأن ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة فكان بدعة محضة. قال مالك: لن يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها. مع أن فعل ابن عمر إذا لم يفعل مثله سائر الصحابة إنما يصلح للتسويغ، كأمثال ذلك فيما فعله بعض الصحابة رضوان الله عليهم.

وأما القول بأن هذا الفعل مستحب أو منهي عنه أو مباح فلا يثبت إلا بدليل شرعي، فالوجوب والندب والإباحة والاستحباب والكراهة والتحريم لا يثبت شيء منها إلا بالأدلة الشرعية. والأدلة الشرعية مرجعها كلها إليه صلوات الله وسلامه عليه. فالقرآن هو الذي بلَّغه، والسنة هو الذي علَّمها، والإجماع بقوله عرف أنه معصوم. والقياس إنما يكون حجة إذا علمنا أن الفرع مثل الأصل، وأن علة الأصل في الفرع. وقد علمنا أنه (ص) لا يتناقض، فلا يحكم في المتماثلين بحكمين متناقضين، ولا يحكم بالحكم لعلة تارة ويمنعه أخرى مع وجود العلة إلاّ لاختصاص إحدى الصورتين بما يوجب التخصيص. فشرعه هو ما شرعه هو (ص)، وسنته ما سنها هو، لا يضاف إليه قول غيره وفعله ـ وان كان من أفضل الناس ـ إذا ردت سنته. بل ولا يضاف إليه بدليل يدل على الإضافة.

الجزء الثالث:

فتاوى متفرّقة

١

الشهوة والعين(*)

(مسألة) إذا مس يد الصبي الأمرد فهل هو من جنس النساء فينقض الوضوء؟ وما جاء في تحريم النظر إلى وجه الأمرد الحسن؟ وهل هذا الذي يقوله بعض المخالفين للشريعة أن النظر إلى وجه الصبي الأمرد عبادة، وإذا قال لهم أحد: هذا النظر حرام يقول: أنا إذا نظرت إلى هذا أقول سبحان الذي خلقه، لا أزيد على ذلك.

(الجواب) الحمد لله. إذا مس الأمرد لشهوة ففيه قولان في مذهب أحمد وغيره. أحدهما أنه كمس النساء لشهوة ينقض الوضوء وهو المشهور من مذهب مالك، ذكره القاضي أبو يعلى في شرح المذهب. والثاني أنه لا ينقض الوضوء وهو المشهور من مذهب الشافعي. والقول الأول أظهر، فإن الوطء في الدبر يفسد العبادات التي تفسد بالوطء في القبل كالصيام والإحرام والاعتكاف، ويوجب الغسل كما يوجبه هذا، فتكون مقدمات هذا في باب العبادات كمقدمات هذا. فلو مس الأمرد لشهوة وهو محرم فعليه دم كما لو مس أجنبية لشهوة، وكذلك إذا مسه لشهوة وجب أن يكون كما لو مس المرأة لشهوة في نقض الوضوء.

والذي لم ينقض الوضوء بمسه يقول أنه لم يخلق محلاً لذلك، فيقال له: لا ريب أنه لم يخلق لذلك، وإن الفاحشة اللوطية من أعظم المحرمات. لكن هذا القدر لم يعتبر في باب الوطء، فإن وطىء في الدبر تعلق به ما ذكر من الأحكام، وإن كان الدبر لم يخلق محلاً للوطء، مع أن نفرة الطباع عن الوطء في الدبر أعظم من نفرتها عن الملامسة.

(*) الفتاوى الكبرى، ١/٥٧ - ٦٢، ٦٤ - ٦٧.

ونقض الوضوء بالمس يراعى فيه حقيقة الحكمة، وهو أن يكون المس لشهوة عند الأكثرين كمالك وأحمد وغيرهما كما يراعى مثل ذلك في الإحرام والاعتكاف وغير ذلك. وعلى هذا القول فحيث وجد اللمس لشهوة تعلق به الحكم، حتى لو مس أمه وأخته وبنته لشهوة انتقض وضوئه، فكذلك الأمرد.

والتلذذ بمس الأمرد كمصافحته ونحو ذلك حرام بإجماع المسلمين، كما يحرم التلذذ بمس ذوات محارمه والمرأة الأجنبية. بل الذي عليه أكثر العلماء أن ذلك أعظم إثماً من التلذذ بالمرأة الأجنبية، كما أن الجمهور على أن عقوبة اللوطي أعظم من عقوبة الزنا بالأجنبية، فيجب قتل الفاعل والمفعول به، سواء كان أحدهما محصناً أو لم يكن، وسواء كان أحدهما مملوكاً للآخر أو لم يكن، كما جاء ذلك في السنن عن النبي (ص) وعمل به أصحابه من غير نزاع يعرف بينهم؛ وقتله بالرجم كما قتل الله قوم لوط بالرجم. وبذلك جاءت الشريعة في قتل الزاني أنه يرجم، فرجم النبي (ص) ماعز بن مالك والغامدية واليهوديين والمرأة التي أرسل إليها أنيساً، وقال: إذهب إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها فاعترفت فرجمها.

والنظر إلى وجه الأمرد لشهوة كالنظر إلى وجه ذوات المحارم، والمرأة الأجنبية بالشهوة سواء كانت الشهوة شهوة الوطء، أو شهوة التلذذ بالنظر، فلو نظر إلى أمه وأخته وابنته يتلذذ بالنظر إليها كما يتلذذ بالنظر إلى وجه المرأة الأجنبية كان معلوماً لكل أحد أن هذا حرام، فكذلك النظر إلى وجه الأمرد باتفاق الأئمة.

وقول القائل أن النظر إلى وجه الأمرد عبادة كقوله: إن النظر إلى وجوه النساء، أو النظر إلى وجوه محارم الرجل كبنت الرجل وأمه وأخته، عبادة. ومعلوم أن من جعل هذا النظر المحرم عبادة كان بمنزلة من جعل الفواحش عبادة، قال تعالى: ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها، قل إن الله لا يأمر بالفحشاء. أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾.

ومعلوم أنه قد يكون في صور النساء الأجنبيات وذوات المحارم من الاعتبار والدلالة على الخالق من جنس ما في صورة المرد. فهل يقول مسلم إن للإنسان أن ينظر بهذا الوجه إلى صور نساء العالم وصور محارمه ويقول أن ذلك عبادة؟ بل من جعل مثل هذا النظر عبادة فإنه كافر مرتد يجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا قتل؛ وهو بمنزلة من جعل إعانة طالب الفواحش عبادة، أو جعل تناول يسير الخمر عبادة أو جعل السكر بالحشيشة عبادة. فمن جعل المعاونة على الفاحشة بقيادة أو غيرها عبادة، أو جعل شيئاً من المحرمات التي يعلم تحريمها من دين الإسلام عبادة، فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل.

والله سبحانه قد أمر في كتابه بغض البصر، وهو نوعان: غض البصر عن العورة، وغضها عن محل الشهوة. فالأول كغض الرجل بصره عن عورة غيره كما قال النبي (ص): «لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل، ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة». وأما النوع الثاني من النظر، كالنظر إلى الزينة الباطنة من المرأة الأجنبية، فهذا أشد من الأول، كما أن الخمر أشد من الميتة والدم ولحم الخنزير، وعلى صاحبها الحد.

وتلك المحرمات إذا تناولها غير مستحل لها كان عليه التعزير، لأن هذه المحرمات لا تشتهيها النفوس كما تشتهى الخمر، وكذلك النظر إلى عورة الرجل لا يشتهى كما يشتهى النظر إلى النساء ونحوهن، وكذلك النظر إلى الأمرد بشهوة هو من هذا الباب، وقد اتفق العلماء على تحريم ذلك، كما اتفقوا على تحريم النظر إلى الأجنبية وذوات المحارم لشهوة.

والخالق سبحانه يسبح عند رؤية مخلوقاته كلها، وليس خلق الأمرد بأعجب في قدرته من خلق ذي اللحية، ولا خلق النساء بأعجب في قدرته من خلق الرجال، بل تخصيص الإنسان التسبيح بحال نظره إلى الأمرد دون غيره كتخصيصه التسبيح بنظره إلى المرأة دون الرجل. وما ذاك إلا أنه دل على عظمة الخالق عنده، ولكن لأن الجمال يغير قلبه وعقله، وقد يذهله ما رآه فيكون تسبيحه بما يحصل في نفسه من الهوى، كما أن النسوة لما رأين يوسف أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم.

وقد ثبت في الصحيح عن النبي (ص) أنه قال: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم». وإذا كان الله لا ينظر إلى الصور والأموال وإنما ينظر إلى القلوب والأعمال، فكيف يفضل الشخص بما لم يفضله الله به، وقد قال تعالى: ﴿ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا﴾، وقال في المنافقين: ﴿وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم، وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة، يحسبون كل صيحة عليهم، هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله أنى يؤفكون﴾.

فإذا كان هؤلاء المنافقون الذين تعجب الناظر أجسامهم لما فيهم من البهاء والرواء والزينة الظاهرة، وليسوا ممن ينظر إليه لشهوة قد ذكر الله عنهم ما ذكر، فكيف بمن ينظر إليه لشهوة، وذلك أن الإنسان قد ينظر إليه لما فيه من الإيمان والتقوى وهنا الاعتبار بقلبه وعمله لا بصورته - وقد ينظر إليه لما فيه من الصورة الدالة على المصور، فهذا حسن.

وقد ينظر من جهة استحسان خلقه كما ينظر إلى الجبل والبهائم، وكما ينظر إلى الأشجار. فهذا أيضاً إذا كان على وجه استحسان الدنيا والرياسة والمال فهو مذموم لقوله تعالى: ﴿ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم، زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه﴾.

وأما إن كان على وجه لا ينقص الدين، وإنما فيه راحة النفس فقط كالنظر إلى الأزهار، فهذا من الباطل الذي يستعان به على الحق.

وكل قسم من هذه الأقسام متى كانت معه شهوة كانت حراماً بلا ريب سواء كانت شهوة تمتع بنظر الشهوة، أو كان نظراً بشهوة الوطء، وفرق بين ما يجده الإنسان عند نظره الأشجار والأزهار، وما يجده عند نظره النسوان والمرد، فلهذا الفرقان افترق الحكم الشرعي فصار النظر إلى المرد ثلاثة أقسام.

أحدها ما يقرن به الشهوة فهو حرام بالاتفاق. والثاني ما يجزم أنه لا شهوة معه كنظر الرجل الورع إلى ابنه الحسن وابنته الحسنة وأمه، فهذا لا يقرن به شهوة إلا أن يكون الرجل من أفجر الناس، ومتى اقترنت به الشهوة حرم. وعلى هذا من لا يميل قلبه إلى المرد كما كان الصحابة، وكالأمم الذين لا يعرفون هذه الفاحشة، فإن الواحد من هؤلاء لا يفرق بين هذا الوجه وبين نظره إلى ابنه وابن جاره، وصبي أجنبي، ولا يخطر بقلبه شيء من الشهوة، لأنه لم يعتد ذلك وهو سليم القلب من مثل ذلك.

وقد كانت الإماء على عهد الصحابة يمشين في الطرقات وهن متكشفات الرؤوس وتخدم الرجال مع سلامة القلوب. فلو أراد الرجال أن يترك الإماء التركيات الحسان يمشين بين الناس في مثل هذه البلاد والأوقات كما كان أولئك الإماء يمشين كان هذا من باب الفساد، وكذلك المرد الحسان لا يصلح أن يخرجوا في الأمكنة والأزمنة التي يخاف فيها الفتنة بهم إلا بقدر الحاجة، فلا يمكن الأمرد الحسن من التبرج ولا من الجلوس في الحمام بين الأجانب، ولا من رقصه بين الرجال ونحو ذلك مما فيه فتنة للناس، والنظر إليه كذلك.

وإنما وقع النزاع بين العلماء في القسم الثالث من النظر، وهو النظر إليه لغير شهوة لكن مع خوف ثورانها ـ فيه وجهان في مذهب أحمد، أصحهما وهو المحكي عن نص الشافعي أنه لا يجوز، والثاني يجوز لأن الأصل عدم ثورانها فلا يحرم بالشك بل قد يكره، والأول هو الراجح كما أن الراجح في مذهب الشافعي وأحمد أن النظر إلى وجه الأجنبية من غير حاجة لا يجوز، وإن كانت الشهوة منتفية، لكن لأنه يخاف ثورانها. ولهذا حرمت الخلوة بالأجنبية لأنها مظنة الفتنة.

والأصل أن كل ما كان سبباً للفتنة فإنه لا يجوز، فإن الذريعة إلى الفساد يجب سدها إذا لم يعارضها مصلحة راجحة، ولهذا كان النظر الذي يفضي إلى الفتنة محرماً إلا إذا كان لمصلحة راجحة مثل نظر الخاطب والطبيب وغيرهما فإنه يباح النظر للحاجة، لكن مع عدم الشهوة، وأما النظر لغير حاجة إلى محل الفتنة فلا يجوز.

ومن كرر النظر إلى الأمرد ونحوه أو أدامه وقال اني لا أنظر لشهوة، كذب في ذلك. فإنه إذا لم يكن معه داع يحتاج معه إلى النظر لم يكن النظر إلا لما يحصل في القلب من اللذة بذلك. وأما نظرة الفجأة فهي عفو إذا صرف بصره كما ثبت في الصحيح عن جرير قال: سألت رسول الله (ص) عن نظرة الفجأة فقال: «أصرف بصرك». وفي السنن أنه قال لعلي عليه السلام: يا علي لا تتبع النظرة النظرة فإنما لك الأولى وليست لك الثانية.

وفي الحديث الذي في المسند وغيره: «النظر سهم مسموم من سهام إبليس» وفيه: «من نظر إلى محاسن امرأة ثم غض بصره عنها أورث الله قلبه حلاوة عبادة يجدها إلى يوم القيامة».

وأما من نظر إلى المرد ظاناً أنه ينظر إلى الجمال الإلهي وجعل هذا طريقاً له إلى الله كما يفعله طوائف من المدعين للمعرفة، فقوله هذا أعظم كفراً من قول عباد الأصنام، ومن كفر قوم لوط، فهؤلاء من شر الزنادقة المرتدين الذين يجب قتلهم بإجماع كل الأمة. فإن عباد الأصنام قالوا: ﴿إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى﴾، وهؤلاء يجعلون الله موجوداً في نفس الأصنام وحالاً فيها فانهم لا يريدون بظهوره وتجليه في المخلوقات أنها دالة عليه وآيات لهم، بل يريدون أنه سبحانه هو ظهر فيها وتجلى فيها، ويشبهون ذلك بظهور الماء في الزجاجة، والزبد في اللبن، والزيت في الزيتون، والدهن في السمسم، ونحو ذلك مما يقتضي حلول نفس ذاته في مخلوقاته أو اتحاده بها في جميع المخلوقات، نظير ما قالته النصارى في المسيح خاصة، يجعلون المرد مظاهر الجمال فيقرون هذا الشرك الأعظم طريقاً إلى استحلال الفواحش، بل إلى استحلال كل محرم كما قيل لأفضل متأخريهم التلمساني: إذا كان قولكم بأن الوجود واحد هو الحق، فما الفرق بين أمي وأختي وابنتي، تكون هذه حلالاً، وهذه حراماً، فقال الجميع عندنا سواء، لكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام، فقلنا حرام عليكم.

ومن هؤلاء الحلولية والاتحادية من يخص الحلول والاتحاد ببعض الأشخاص إما ببعض الأنبياء كالمسيح أو ببعض الصحابة كقول الغالية في علي، أو ببعض الشيوخ كالحلاجية ونحوهم، أو ببعض الملوك، أو ببعض الصور كصور المرد، ويقول أحدهم أنا أنظر إلى صفات خالقي وأشهدها في هذه الصورة. والكفر في هذا القول أبين من أن يخفى على من يؤمن بالله ورسوله، ولو قال مثل هذا الكلام في نبي كريم لكان كافراً، فكيف إذا قاله في صبي أمرد فقبح الله طائفة يكون معبودها من جنس موطوئها. وقد قال تعالى: ﴿ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾. فإذا كان من اتخذ الملائكة والنبيين أرباباً مع اعترافهم بأنهم مخلوقون لله كفاراً، فكيف بمن اتخذ

بعض المخلوقات أرباباً مع قوله أن الله فيها أو متحد بها، فوجودها وجوده، ونحو ذلك من المقالات.

وأما الفائدة الثانية في غض البصر فهو أنه يورث نور القلب والفراسة. قال تعالى عن قوم لوط: ﴿لعمرك إنهم لفي سكرتهم يعمهون﴾، فالتعلق في الصور يوجب فساد العقل وعمى البصيرة وسكر مقلب بل جنونه كما قيل:

سكران سكر هوى وسكر مدامة ... فمتى إفاقة من به سكران

وقيل

قالوا جننت بمن تهوى فقلت لهم ... العشق أعظم مما بالمجانين

العشق لا يستفيق الدهر صاحبه ... وإنما يصرع المجنون في الحين

والله تعالى يجري البعد على عمله بما هو من جنس عمله، فغض بصره عما حرم يعوضه الله عليه من جنسه بما هو خير منه. فيطلق نور بصيرته ويفتح عليه باب العلم والمعرفة والكشوف، ونحو ذلك مما ينال بصيرة القلب.

والفائدة الثالثة قوة القلب وثباته وشجاعته، فيجعل الله سلطان النصرة مع سلطان الحجة. وفي الأثر: الذي يخالف هواه يفرق الشيطان من ظله. ولهذا يوجد في المتبع لهواه من الذل ذل النفس وضعفها ومهانتها ما جعله الله لمن عصاه، فإن الله جعل العزة لمن أطاعه، والذلة لمن عصاه، قال تعالى: ﴿يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ وقال تعالى: ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾. ولهذا كان في كلام الشيوخ: الناس يطلبون العز من أبواب الملوك، ولا يجدونه إلا في طاعة الله.

والصوفية المشهورون عند الأمة الذين لهم لسان صدق في الأمة لم يكونوا يستحبون مثل هذا بل ينهون عنه، ولهم في الكلام في ذم صحبة الأحداث وفي الرد على أهل الحلول وبيان مباينة الخالق للمخلوق ما لا يتسع هذا الموضع لذكره. وإنما استحسنه من تشبه بهم ممن هو عاص أو فاسق أو كافر، فتظاهر بدعوى الولاية لله، وتحقيق الإيمان والعرفان، وهو من شر أهل العداوة لله وأهل النفاق والبهتان، والله تعالى يجمع لأوليائه المتقين خير الدنيا والآخرة، ويجعل لأعدائه الصفقة الخاسرة، والله أعلم.

٢

تحريم اللهو(*)

عن اللعب بالشطرنج أحرام هو أم مكروه أم مباح؟ فإن قلتم حرام فما الدليل على تحريمه، وإن قلتم مكروه فما الدليل على كراهته، أو مباح فما الدليل على إباحته؟

الجواب: الحمد لله رب العالمين. اللعب بها منه ما هو محرم متفق على تحريمه، ومنه ما هو محرم عند الجمهور، ومكروه عند بعضهم، وليس من اللعب بها ما هو مباح مستوى الطرفين عند أحد من أئمة المسلمين. فإن اشتمل اللعب بها على العوض كان حراماً بالاتفاق. قال أبو عمر بن عبد البر إمام المغرب: أجمع العلماء على أن اللعب بها على العوض قمار لا يجوز وكذلك لو اشتمل اللعب بها على ترك واجب، أو فعل محرم مثل أن يتضمن تأخير الصلاة عن وقتها، أو ترك ما يجب فيها من أعمالها الواجبة باطناً أو ظاهراً، فانها حينئذ تكون حراماً باتفاق العلماء.

وقد ثبت في الصحيح عن النبي (ص) أنه قال: تلك صلاة المنافق، يرقب الشمس حتى إذا صارت بين قرني شيطان قام فنقر أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً، فجعل النبي (ص) هذه الصلاة صلاة المنافقين. وقد ذم الله صلاتهم بقوله: ﴿إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى، يراؤون الناس، ولا يذكرون الله إلا قليلاً﴾؛ وقال تعالى ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾. وقد فسر السلف السهو عنها بتأخيرها عن وقتها، وبترك ما يؤمر به فيها، كما بين النبي (ص) أن صلاة المنافق تشتمل على التأخير والتطفيف، قال سلمان الفارسي: إن الصلاة مكيال، فمن وفى وفى له. ومن طفف فقد علمتم ما قال الله في المطففين.

(*) الفتاوى الكبرى، ٢/٦ - ١٣، ١٥ - ١٨.

والمقصود أن الشطرنج متى شغل عما يجب باطناً أو ظاهراً حرام باتفاق العلماء، وشغله عن إكمال الواجبات أوضح من أن يحتاج إلى بسط. وكذلك لو شغل عن واجب من غير الصلاة من مصلحة النفس أو الأهل، أو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، أو صلة الرحم أو بر الوالدين، أو ما يجب فعله من نظر في ولاية أو إمامة أو غير ذلك من الأمور، وقل عبد اشتغل بها إلا شغلته عن واجب، فينبغي أن يعرف أن التحريم في مثل هذه الصورة متفق عليه.

وكذلك إذا اشتملت على محرم أو استلزمت محرماً، فانها تحرم بالاتفاق، مثل اشتمالها على الكذب واليمين الفاجرة، أو الخيانة التي يسمونها المغاضاة أو على الظلم، أو الإعانة عليه، فإن ذلك حرام باتفاق المسلمين، ولو كان ذلك في المسابقة والمناضلة، فكيف إذا كان في الشطرنج والنرد ونحو ذلك. وكذلك إذا قدر أنها مستلزمة فساداً غير ذلك مثل اجتماع على مقدمات الفواحش، أو التعاون على العدوان أو غير ذلك، أو مثل أن يفضي اللعب بها إلى الكثرة والظهور الذي يشتمل معه على ترك واجب أو فعل محرم فهذه الصور وأمثالها مما يتفق المسلمون على تحريمها فيها.

وإذا قدر خلوها عن ذلك كله فالمنقول عن الصحابة المنع من ذلك، وصح عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه مر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال: ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون؛ شبههم بالعاكفين على الأصنام، كما في المسند عن النبي (ص) أنه قال: شارب الخمر كعابد وثن، والخمر والميسر قرينان في كتاب الله تعالى.

وكذلك النهي عنها معروف عن ابن عمر وغيره من الصحابة، والمنقول عن أبي حنيفة وأصحابه وأحمد وأصحابه تحريمها وأما الشافعي فإنه قال أكره اللعب بها للخبر، واللعب بالشطرنج والحمام بغير قمار وإن كرهناه أخف حالاً من النرد، وهكذا نقل عنه غير هذا اللفظ مما مضمونه أنه يكرهها ويراها دون النرد، ولا ريب أن كراهته كراهة تحريم فإنه قال للخبر.

والأئمة الذين لم تختلف أصحابهم في تحريمها أكثر ألفاظهم الكراهة. قال ابن عبد البر أجمع مالك وأصحابه على أنه لا يجوز اللعب بالنرد ولا بالشطرنج، وقالوا لا تجوز شهادة المدمن المواظب على لعب الشطرنج. وقال يحيى سمعت مالكاً يقول: لا خير في الشطرنج وغيرها، وسمعته يكره اللعب بها وبغيرها من الباطل، ويتلو هذه الآية: ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾، وقال أبو حنيفة: أكره اللعب بالشطرنج والنرد. فالأربعة تحرم كل اللهو.

وقد تنازع الجمهور في مسألتين إحداهما هل يسلم على اللاعب بالشطرنج. فمنصوص أبي

حنيفة وأحمد والمعافى بن عمران وغيرهم أنه لا يسلم عليه، ومذهب مالك وأبي يوسف ومحمد أنه يسلم عليه. ومع هذا إن مذهب مالك أن الشطرنج شر من النرد، ومذهب أحمد أن النرد شر من الشطرنج كما ذكره الشافعي.

والتحقيق في ذلك أنهما إذا اشتملا على عوض أو خلوا عن عوض فالشطرنج شر من النرد، لأن مفسدة النرد فيها وزيادة مثل صد القلب عن ذكر الله وعن الصلاة وغير ذلك، ولهذا يقال أن الشطرنج على مذهب القدر، والنرد على مذهب الجبر. واشتغال القلب بالتفكير في الشطرنج أكثر. وأما إذا اشتمل النرد على عوض فالنرد شر، وهذا هو السبب في كون أحمد والشافعي وغيرهما جعلوا النرد شراً لاستشعارهم أن العوض يكون في النرد دون الشطرنج.

ومن هنا تبين الشبهة التي وقعت في هذا الباب. فإن الله تعالى حرم الميسر في كتابه، واتفق المسلمون على تحريم الميسر، واتفقوا على أن المغالبات المشتملة على القمار من الميسر سواء كان بالشطرنج أو بالنرد أو بالجوز أو بالكعاب أو البيض. قاله غير واحد من التابعين كعطاء وطاوس ومجاهد وإبراهيم النخعي، كل شيء من القمار فهو من الميسر، حتى لعب الصبيان بالجوز. فالذين لم يحرموا الشطرنج كطائفة من أصحاب الشافعي وغيرهم اعتقدوا أن لفظ الميسر لا يدخل فيه إلا ما كان قماراً، فيحرم لما فيه من أكل المال بالباطل، كما يحرم مثل ذلك في المسابقة والمناضلة لو أخرج كل منهما السبق ولم يكن بينهما محلل حرموا ذلك لأنه قمار.

وفي السنن عن النبي (ص) أنه قال «من أدخل فرساً بين فرسين وهو آمن أن يسبق فهو قمار، ومن أدخل فرساً بين فرسين وهو لا يأمن أن يسبق فليس بقمار» والنبي (ص) حرم بيوع الغرر، لأنها من نوع القمار مثل أن يشتري العبد الآبق، والبعير الشارد، فإن وجده كان قد قمر البائع وإن لم يجده كان البائع قد قمره.

وهذا مما احتج به الجمهور عليه، فإنه إذا حرم النرد ولا عوض فيها، فالشطرنج إن لم يكن مثلها فليس دونها، وهذا يعرفه من خبر حقيقة اللعب بها. فإن ما في النرد من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وعن إيقاع العداوة والبغضاء هو في الشطرنج أكثر بلا ريب، وهي تفعل في النفوس فعل حميا الكؤوس، فتصد عقولهم وقلوبهم عن ذكر الله وعن الصلاة أكثر مما يفعله بهم كثير من أنواع الخمور والحشيشة، وقليلها يدعو إلى كثيرها. فتحريم النرد الخالية عن عوض مع إباحة الشطرنج، مثل تحريم القطرة من خمر العنب وإباحة الغرفة من نبيذ الحنطة.

وكما أن ذلك القول في غاية التناقض من جهة الاعتبار والقياس والعدل فهكذا القول في الشطرنج والنرد.

وقد يرخص في بعض ذلك إذا لم يكن فيه مضرة راجحة لكن لا يؤكل به المال. ولهذا جاز السباق بالأقدام والمصارعة وغير ذلك، وإن نهى عن أكل المال به. وكذلك رخص في الضرب بالدف في الأفراح وإن نهى عن أكل المال به، فتبين أن ما نُهِيَ عنه من ذلك ليس مخصوصاً بالمقامرة، فلا يجوز قصر النهي على ذلك، ولو كان النهي عن النرد ونحوه لمجرد المقامرة لكان النرد مثل سباق الخيل، ومثل الرمي بالنشاب، ونحو ذلك، فإن المقامرة إذا دخلت في هذا حرموه، مع أنه عمل صالح، واجب أو مستحب، كما في الصحيح عن النبي (ص) أنه قال «أرموا وأركبوا، وإن ترموا أحب إلي من أن تركبوا. ومن تعلم الرمي ثم نسيه فليس منا».

وكان هو وخلفاؤه يسابقون بين الخيل، وقرأ على المنبر ﴿وأعدوا لهم ما أستطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ الآية ثم قال «ألا أن القوة الرمي، ألا أن القوة الرمي ألا أن القوة الرمي»، فكيف يشبه ما أمر الله به ورسوله، واتفق المسلمون على الأمر به، بما نهى الله عنه ورسوله وأصحابه من بعده، وإذا لم يجعل الموجب للحريم إلا مجرد المقامرة كان النرد والشطرنج كالمناضلة.

الوجه الثاني أن يقال هب أن علة التحريم في الأصل هي المقامرة. لكن الشرع قرن بين الخمر والميسر في التحريم فقال تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون﴾. فوصف الأربعة بأنها رجس من عمل الشيطان وأمر باجتنابها، ثم خص الخمر والميسر بأنه إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة. ويهدد من لم ينته عن ذلك بقول تعالى: ﴿فهل أنتم منتهون﴾ كما علق الفلاح بالاجتناب في قوله: ﴿فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾.

ولهذا يقال أن هذه الآية دلت على تحريم الخمر والميسر من عدة أوجه، ومعلوم أن الخمر لما أمر باجتنابها حرم مقاربتها بوجه، فلا يجوز اقتناؤها ولا شرب قليلها، بل كان النبي (ص) قد أمر بإراقتها وشق ظروفها وكسر دنانها، ونهى عن تخليلها وإن كانت ليتامى، مع أنها اشتريت لهم قبل التحريم. ولهذا كان الصواب الذي هو المنصوص عن أحمد وابن المبارك وغيرهما أنه ليس في الخمر شيء محترم، لا خمرة الخلال ولا غيرها، وأنه من اتخذ خلا

فعليه أن يفسده قبل أن يتخمر بأن يصب في العصير خلاً، وغير ذلك مما يمنع تخميره، بل كان النبي (ص) نهى عن الخليطين لئلا يقوى أحدهما على صاحبه، فيفضي إلى أن يشرب الخمر المسكر من لا يدري. ونهى عن الانتباذ في الأوعية التي يدب السكر فيها ولا يدرى ما به كالدباء والحنتم والظرف المزفت والمنقور من الخشب.

فالمقصود سد الذرائع المفضية إلى ذلك بوجه من الوجوه، وكذلك كان يشرب النبيذ ثلاثاً وبعد الثلاث يسقيه أو يريقه لأن الثلاث مظنة سكره، بل كان أمر بقتل الشارب في الثالثة أو الرابعة.

وهذا أصل مستمر في أصول الشريعة كما قد بسطناه في قاعدة سد الذرائع وغيرها، وبينا أن كل فعل أفضى إلى المحرم كثيراً كان سبباً للشر والفساد. فإذا لم يكن فيه مصلحة راجحة شرعية، وكانت مفسدته راجحة، نهي عنه، بل كل مسبب يفضي إلى الفساد نهي عنه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة، فكيف بما كثر إفضاؤه إلى الفساد؟ ولهذا نهي عن الخلوة بالأجنبية، وأما النظر فلما كانت الحاجة تدعو إلى بعضه رخص منه فيما تدعو له الحاجة، لأن الحاجة سبب الإباحة، كما أن الفساد والضرر سبب التحريم، فإذا اجتمعا رجح أعلاهما، كما رجح عند الضرر أكل الميتة، لأن مفسدة الموت شر من مفسدة الاغتذاء بالخبيث.

فأعظم الفساد في تحريم الخمر والميسر إفساد القلب الذي هو مالك البدن أن يصد عما خلق له من ذكر الله والصلاة، ويدخل فيما يفسد من التعادي والتباغض والصلاة حق الحق، والتحاب والموالاة حق الخلق، وأين هذا من أكل مال بالباطل.

ومعلوم أن مصلحة البدن مقدمة على مصلحة المال، ومصلحة القلب مقدمة على مصلحة البدن وإنما حرمة المال لأنه مادة البدن، ولهذا قدم الفقهاء في كتبهم ربع العبادات على ربع المعاملات، وبهما تتمّ مصلحة القلب والبدن. ثم ذكروا ربع المناكحات، لأن ذلك مصلحة الشخص، وهذا مصلحة النوع الذي يبقى بالنكاح. ثم لما ذكروا المصالح ذكروا ما يدفع المفاسد في ربع الجنايات.

٣

الوطء والحرث(*)

(مسألة) في رجل يأتي زوجته في دبرها أحلال هو أم حرام.

الجواب وطء المرأة في دبرها حرام بالكتاب والسنة وقول جماهير السلف والخلف، بل هو اللوطية الصغرى. وقد ثبت عن النبي (ص) أنه قال: «إن الله لا يستحي من الحق، لا تأتوا النساء في أدبارهن». وقد قال تعالى: ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم﴾، والحرث هو موضع الولد، فإن الحرث هو محل الغرس والزرع، وكانت اليهود تقول إذا أتى الرجل امرأته في قبلها من دبرها جاء الولد أحول، فأنزل الله هذه الآية وأباح للرجل أن يأتي امرأته من جميع جهاتها لكن في الفرج خاصة، ومتى وطئها في الدبر وطاوعته عزرا جميعاً فإن لم ينتهيا فرق بينهما كما يفرق بين الفاجر ومن يفجر به والله أعلم.

(*) الفتاوى الكبرى، ١/٧٧.

ختان المرأة(*)

(مسألة) في المرأة هل تختتن أم لا؟

الجواب الحمد لله * نعم تختتن، وختانها أن تقطع أعلى الجلدة التي كعرف الديك. قال رسول الله (ص) للخافضة وهي الخاتنة: «أشمي ولا تنهكي، فإنه أبهى للوجه وأحظى لها عند الزوج»، يعني لا تبالغي في القطع. وذلك أن المقصود بختان الرجل تطهيره من النجاسة المحتقنة في القلفة، والمقصود من ختان المرأة تعديل شهوتها، فانها إذا كانت قلفاء كانت مغتلمة شديدة الشهوة. ولهذا يقال في المشاتمة، يا ابن القلفاء، فإن القلفاء تتطلع إلى الرجال أكثر، ولهذا من الفواحش في نساء التتر ونساء الأفرنج ما لا يوجد في نساء المسلمين. وإذا حصل المبالغة في الختان ضعفت الشهوة فلا يكمل مقصود الرجل، فإذا قطع من غير مبالغة حصل المقصود باعتدال، والله أعلم.

(مسألة) مسلم بالغ عاقل يصوم ويصلي وهو غير مختون وليس مطهراً، هل يجوز ذلك، ومن ترك الختان كيف حكمه؟

الجواب إذا لم يخف عليه ضرر الختان فعليه أن يختتن، فإن ذلك مشروع مؤكد للمسلمين باتفاق الأئمة، وهو واجب عند الشافعي وأحمد في المشهور عنه، وقد اختتن إبراهيم الخليل عليه السلام بعد ثمانين من عمره ويرجع في الضرر إلى الأطباء الثقات، وإذا كان يضره في الصيف أخره إلى زمان الخريف، والله أعلم.

(مسألة) في الختان متى يكون؟

الجواب أما الختان فمتى شاء اختتن لكن إذا راهق البلوغ فينبغي أن يختتن كما كانت

(*) الفتاوى الكبرى، ١/٥١ ـ ٥٣.

العرب تفعل لئلا يبلغ إلا وهو مختون ـ وأما الختان في السابع ففيه قولان هما روايتان عن أحمد، قيل لا يكره لأن إبراهيم ختن إسحٰق في السابع، وقيل يكره لأنه عمل اليهود فيكره التشبه بهم، وهذا مذهب مالك، والله أعلم.

(مسألة) كم مقدار أن يقعد الرجل حتى يحلق عانته.

الجواب عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله (ص) وقّت لهم في حلق العانة ونتف الإبط ونحو ذلك أن لا يترك أكثر من أربعين يوماً، وهو في الصحيح، والله أعلم.

(مسألة) إذا كان الرجل جنباً وقص ظفره أو شاربه، أو مشط رأسه، هل عليه شيء في ذلك؟ فقد أشار بعضهم إلى هذا. وقال إذا قص الجنب شعره أو ظفره فإنه تعود إليه أجزاؤه في الآخرة فيقوم يوم القيامة وعليه قسط من الجنابة بحسب ما نقص من ذلك، وعلى كل شعرة قسط من الجنابة، فهل ذلك كذلك أم لا؟

(الجواب) قد ثبت عن النبي (ص) من حديث حذيفة ومن حديث أبي هريرة رضي الله عنهما أنه لما ذكر له الجنب، فقال: «إن المؤمن لا ينجس»، وفي صحيح الحاكم: «حياً ولا ميتاً». وما أعلم على كراهية إزالة شعر الجنب وظفره دليلاً شرعياً، بل قد قال النبي (ص) للذي أسلم: «ألق عنك شعر الكفر واختتن»، فأمر الذي أسلم أن يغتسل، ولم يأمره بتأخير الاختتان وإزالة الشعر عن الاغتسال، فإطلاق كلامه يقتضي جواز الأمرين؛ وكذلك تؤمر الحائض بالامتشاط في غسلها مع أن الامتشاط يذهب ببعض الشعر، والله أعلم.

في الإجبار على النكاح(*)

وأما إجبار الأب لابنته البكر البالغ على النكاح، ففيه قولان مشهوران، هما روايتان عن أحمد. أحدهما: أنه يجبر البكر البالغ، كما هو مذهب مالك، والشافعي، وهو اختيار الخرقي، والقاضي وأصحابه. والثاني: لا يجبرها، كمذهب أبي حنيفة وغيره، وهو اختيار أبي بكر عبد العزيز بن جعفر، وهذا القول هو الصواب.

والناس متنازعون في مناط الإجبار: هل هو البكارة، أو الصغر، أو مجموعهما، أو كل منهما؟ على أربعة أقوال، في مذهب أحمد وغيره. والصحيح: أن مناط الإجبار هو الصغر، وأن البكر البالغ، لا يجبرها أحد على النكاح. فقد ثبت في الصحيح عن النبي (ص) أنه قال: «لا تنكح البكر حتى تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر»، فقيل له: البكر تستحي، فقال: «إذنها صماتها»، وفي لفظ في الصحيح «والبكر يستأذنها أبوها». فهذا نهي النبي (ص): «ولا تنكح حتى تستأذن» وهذا يتناول الأب وغيره، وقد صرح بذلك في الرواية الأخرى الصحيحة، وأن الأب نفسه يستأذنها. وأيضاً، فإن الأب ليس له أن يتصرف في مالها، فكيف يجوز أن يتصرف في بُضعها، مع كراهتها ورشدها. وأيضاً، فإن الصغر سبب للحجر بالنص، والإجماع، فتعليل الإجبار به، تعليل بعلة ثابتة بالنص والإجماع.

وأما جعل البكارة موجبة للحجر، فهذا مخالف لأصل الإسلام، فإن الشرع لم يجعل

(*) للمسائل الماردينية، ١١٢ - ١١٩.

البكارة سبباً للحجر في موضع من المواضع المجمع عليها، فتعليل الحجر بذلك تعليل بوصف لا تأثير له بالشرع.

وأيضاً، فالذين قالوا بالإجبار، اضطربوا فيما إذا عينت كفءاً، وعين الأب كفءاً آخر، هل يؤخذ بتعيينها، أو بتعيين الأب؟ على وجهين في مذهب الشافعي وأحمد. فمن جعل العبرة بتعيينها، نقض أصله، ومن جعل العبرة بتعيين الأب، كان في قوله من الفساد والشرور والضرر ما لا يخفى.

فان قيل: قد قال النبي (ص) في الحديث الصحيح: «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن، وإذنها صماتها» وفي رواية «الثيب أحق بنفسها من وليها»، فلما جعل الثيب أحق بنفسها من وليها، دل على أن البكر ليست أحق بنفسها، وليس ذلك إلا للأب والجد، وهذا عمدة المجبرين، وهم تركوا العمل بنص الحديث وظاهره، وتمسكوا بدليل خطابه، ولم يعلموا مراد النبي (ص) وكذلك قوله: «الأيم أحق بنفسها من وليها» يعم كل ولي، وهم يخصونه بالأب والجد.

الثاني: يقولون: البكر تستأذن، ولا يوجبون استئذانها، بل قالوا: هو مستحب، حتى طرد بعضهم قياسه، وقالوا: لما كان مستحباً، اكتفي فيه بالسكوت، وادعى أنه حيث يجب استئذان البكر، فلا بد من النطق. وهذا قاله بعض أصحاب الشافعي وأحمد، وهو مخالف لإجماع المسلمين قبلهم ولنصوص رسول الله (ص)، فإنه قد ثبت بالسنّة المستفيضة، واتفاق الأئمة قبل هؤلاء: أنه إذا زوج البكر أخوها، أو عمها، فإنه يستأذنها، وإذنها صماتها.

وأما المفهوم: فالنبي (ص) فرق بين البكر والثيب، كما قال في الحديث الآخر: «لا تنكح البكر حتى تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر»، فذكر في هذه لفظ الإذن، وفي هذه لفظ الأمر، وجعل إذن هذه الصمات، كما أن إذن تلك النطق. فهذان هما الفرقان اللذان فرق بهما النبي (ص) بين البكر والثيت، لم يفرق بينهما في الإجبار وعدم الإجبار، وذلك لأن البكر، لما كانت تستحي أن تتكلم في أمر نكاحها، لم تخطب إلى نفسها بل تخطب إلى وليها، ووليها يستأذنها، فتأذن له،لا تأمره ابتداءً، بل تأذن له إذا استأذنها، وإذنها صماتها. وأما الثيب، فقد زال عنها حياء البكارة، فتتكلم بالنكاح، فتخطب إلى نفسها، وتأمر الولي أن يزوجها، فهي آمرة له، وعليه أن يطيعها، فيزوجها من الكفء إذا أمرته بذلك. فالولي مأمور من جهة الثيب، ومستأذن للبكر، فهذا هو الذي دلّ عليه كلام النبي (ص).

وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح فهذا مخالف للأصول والمعقول، والله لم يسوغ لوليها أن

يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها، ولا على طعام أو شراب، أو لباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة ومعاشرة من تكره معاشرته، والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة؟ فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له ونفورها عنه، فأي مودة ورحمة في ذلك؟ ثم انه إذا وقع الشقاق بين الزوجين فقد أمر الله بيعث حكم من أهله، وحكم من أهلها، والحكمان كما سماهما الله عز وجل، هما حكمان عند أهل المدينة، وهو أحد القولين للشافعي وأحمد وعند أبي حنيفة.

والقول الآخر: هما وكيلان، والأول أصح، لأن الوكيل ليس بحكم، ولا يحتاج فيه إلى أمر الأئمة، ولا يشترط أن يكون من الأهل، ولا يختص بحال الشقاق، ولا يحتاج في ذلك إلى نص خاص، ولكن إذا وقع الشقاق فلا بد من ولي يتولى أمرهما لتعذر اختصاص أحدهما بالحكم على الآخر، فأمر الله تعالى أن يجعل أمرهما إلى اثنين من أهلهما، يفعلان ما هو الأصلح، من جمع، أو تفريق بعوض، أو بغيره. وهنا يملك الحكم الواحد مع الآخر الطلاق، بدون إذن الرجل. ويملك الحكم الآخر مع الأول، بذل العوض من مالها، بدون إذنها، لكونهما صارا وليين لهما.

وطرد هذا القول: أن الأب يطلق على ابنه الصغير والمجنون إذا رأى المصلحة، كما هو إحدى الروايتين عن أحمد، وكذلك يخالع عن ابنته، إذا رأى المصلحة لها.

وأبلغ من ذلك: أنه إذا طلقها قبل الدخول فللأب أن يعفو عن نصف الصداق إذ قيل: هو الذي بيده عقدة النكاح، كما هو قول مالك، وأحمد في إحدى الروايتين عنه. والقرآن يدل على صحة هذا القول. وليس الصداق كسائر مالها، فإنه وجب في الأصل نحلة، وبضعها عاد إليها من غير نقص، وكان إلحاق الطلاق بالفسوخ، فوجب أن لا يتنصف، لكن الشرع جبرها بتنصيف الصداق لما حصل لها من الانكسار به، ولهذا جعل ذلك عوضاً عن المتعة، عند ابن عمر، والشافعي، وأحمد في إحدى الروايات؛ فأوجبوا المتعة لكل مطلقة، إلا لمن طلقت بعد الفرض، وقبل الدخول والمسيس، فحسبها ما فرض لها. وأحمد في الرواية الأخرى مع أبي حنيفة وغيره لا يوجبون المتعة إلا لمن طلقت قبل الفرض والدخول، يجعلون المتعة عوضاً عن نصف الصداق ويقولون: كل مطلقة فانها تأخذ صداقاً إلا هذه.

وأولئك يقولون: الصداق استقر قبل الطلاق بالعقد والدخول والمتعة سببها الطلاق، فتجب لكل مطلقة؛ لكن المطلقة بعد الفرض وقبل المسيس متعت بنصف الصداق، فلا تستحق

زيادة، وهذا القول أقوى من ذلك القول، فإن الله جعل الطلاق سبب المتعة، فلا يجعل عوضاً عما سببه العقد والدخول.

لكن يقال على هذا: فالقول الثالث أصح، وهو الرواية الأخرى عن أحمد: أن كل مطلقة لها متعة، كما دل عليه ظاهر القرآن وعمومه، حيث قال تعالى: ﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً﴾. وأيضاً فإنه قد قال: ﴿إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدّونها، فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً﴾. فأمر بتمتيع المطلقات قبل المسيس، ولم يخص ذلك بمن لم يفرض لها، مع أن غالب النساء يطلقن بعد الفرض.

ولكن المقصود أن الشرع لا يكره المرأة على النكاح إذا لم ترده، بل إذا كرهت الزوج، وحصل بينهما شقاق، فإنه يجعل أمرها إلى غير الزوج، ممن ينظر في المصلحة من أهلها، فيخلصها من الزوج بدون أمره، فكيف تؤسر معه أبداً بدون أمرها؟ والمرأة أسيرة مع الزوج، كما قال (ص): «اتقوا الله في النساء، فانهن عَوان عندكم، وانكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله».

الحلف بالطلاق(*)

وسئل شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ عمن حلف بالطلاق على أمر من الأمور، ثم حنث في يمينه: هل يقع به الطلاق أم لا؟

فأجاب: المسألة فيها نزاع بين السلف والخلف على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يقع الطلاق إذ حنث في يمينه، وهذا هو المشهور عند أكثر الفقهاء المتأخرين، حتى اعتقد طائفة منهم أن ذلك إجماع. ولهذا لم يذكر عامتهم عليه حجة، وحجتهم عليه ضعيفة جداً، وهي أنه التزم أمراً عند وجود شرط فلزمه ما التزمه. وهذا منقوض بصور كثيرة، وبعضها مجمع عليه ـ كنذر الطلاق والعصية، والمباح، وكالتزام الكفر على وجه اليمين، مع أنه ليس له أصل يقاس به إلا وبينهما فرق مؤثر في الشرع، ولا دل عليه عموم نص ولا إجماع. لكن لما كان موجب العقد لزوم ما التزمه صار يظن في بادىء الرأي أن هذا عقد لازم، وهذا يوافق ما كانوا عليه في أول الإسلام قبل أن ينزل الله كفارة اليمين موجبة ومحرمة، كما يقال: انه كان شرع من قبلنا. لكن نسخ هذا شرع محمد (ص)، وفرض للمسلمين تحلة أيمانهم، وجعل لهم أن يحلوا عقد اليمين بما فرضه من الكفارة. وأما إذا لم يحنث في يمينه فلا يقع به الطلاق بلا ريب، إلا على قول ضعيف يروى عن شريح، ويذكر رواية عن أحمد فيما إذا قدم الطلاق. وإذا قيل: يقع به الطلاق، فإن نوى باليمين الثانية توكيد الأولى ـ لا انشاء يمين أخرى ـ لم يقع به إلا طلقة واحدة، وإن أطلق وقع به ثلاث وقيل: لا يقع به إلا واحدة.

والقول الثاني: أنه لا يقع به طلاق، ولا يلزمه كفارة، وهذا مذهب داود وأصحابه

(*) مجموعة الفتاوى ١٢٣/٣٣ ـ ١٢٧.

وطوائف من الشيعة، ويذكر ما يدل عليه عن طائفة السلف، بل هو مأثور عن طائفة صريحاً كأبي جعفر الباقر رواية جعفر بن محمد.

وأصل هؤلاء أن الحلف بالطلاق والعتاق والظهار والحرام والنذر لغو، كالحلف بالمخلوقات. ويفتى به في اليمين التي يحلف بها بالتزام الطلاق طائفة من أصحابه أبي حنيفة والشافعي ـ كالقفال، وصاحب التتمة ـ وينقل عن أبي حنيفة نصاً؛ بناء على أن قول القائل: الطلاق يلزمني، أو لازم لي، ونحو ذلك: صيغة نذر، لا صيغة إيقاع، كقوله: لله علي أن أطلق.

ومن نذر أن يطلق لم يلزمه طلاق بلا نزاع، ولكن في لزومه الكفارة له قولان:

أحدهما: يلزمه، وهو المنصوص عن أحمد بن حنبل، وهو المحكي عن أبي حنيفة: إما مطلقاً، وإما إذا قصد به اليمين. والثاني: لا. وهو قول طائفة من الخراسانيين من أصحاب الشافعي كالقفال، والبغوي، وغيرهما فمن جعل هذا نذراً، لم يوجب الكفارة في نذر الطلاق: يفتى بأنه لا شيء عليه، كما أفتى بذلك طائفة من أصحاب الشافعي وغيرهم. ومن قال: عليه كفارة لزمه على قوله كفارة يمين، كما يفتي بذلك طائفة من الحنفية والشافعية.

وأما الحنفية فتبنوه على أصله في أن من حلف بنذر المعاصي والمباحات فعليه كفارة يمين، وكذلك يقول ذلك من يقوله من أصحاب الشافعي لتفريقه بين أن يقول: علي نذر، فلا يلزمه شيء، وبين أن يقول: إن فعلته فعلي نذر. فعليه كفارة يمين ففرق هؤلاء بين نذر الطلاق وبين الحلف بنذر الطلاق. وأحمد عنده على ظاهر مذهبه المنصوص عنه: أن نذر الطلاق فيه كفارة يمين، والحلف بنذره عليه فيه كفارة يمين. وقد وافقه على ذلك من وافقه من الخراسانيين من أصحاب الشافعي، وجعله الرافعي والنووي وغيرهما هو المرجح في مذهب الشافعي، وذكروا ذلك في نذر جميع المباحات. لكن قوله: الطلاق لي لازم، فيه صيغة إيقاع في مذهب أحمد. فإن نوى بذلك النذر ففيه كفارة يمين عنده.

والقول الثالث: وهو أصح الأقوال، وهو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار ـ أن هذه يمين من أيمان المسلمين، فيجري فيها ما يجري في أيمان المسلمين وهو الكفارة عند الحنث، إلاّ أن يختار الحالف إيقاع الطلاق فله أن يوقعه ولا كفارة، وهذا قول طائفة من السلف والخلف كطاووس وغيره، وهو مقتضى المنقول عن أصحاب رسول الله (ص) في هذا الباب، وبه يفتي كثير من المالكية وغيرهم، حتى يقال: إن في كثير من بلاد المغرب من يفتي بذلك من أئمة المالكية، وهو مقتضى نصوص أحمد بن حنبل، وأصوله في غير موضع.

وعلى هذا القول فإذا كرر اليمين المكفرة مرتين أو ثلاثاً على فعل واحد، فهل عليه كفارة واحدة أو كفارات؟ فيه قولان للعلماء، وهما روايتان عن أحمد. أشهرهما عنه تجزيه كفارة واحدة.

وهذه الأقوال الثلاثة حكاها ابن حزم وغيره في الحلف بالطلاق، كما حكوها في الحلف بالعتق والنذر وغيرهما. فإذا قال: إن فعلت كذا فعبيدي أحرار ففيها الأقوال الثلاثة، لكن هنا لم يقل أحد من أصحاب أبي حنيفة والشافعي انه لا يلزمه العتق، كما قالوا ذلك في الطلاق، فيصح نذره بخلاف الطلاق.

والمنقول عن أصحاب رسول الله (ص) أنه يجزئه كفارة يمين كما ثبت ذلك عن ابن عمر، وحفصة، وزينب، ورووه أيضاً عن عائشة وأم سلمة وابن عباس وأبي هريرة، وهو قول أكابر التابعين: كطاووس وعطاء، وغيرهما. ولم يثبت عن صحابي ما يخالف ذلك، لا في الحلف بالطلاق، ولا في الحلف بالعتاق. بل إذا قال الصحابة: إن الحالف بالعتق لا يلزمه العتق، فالحالف بالطلاق أولى عندهم.

وهذا كالحلف بالنذر مثل أن يقول: إن فعلت كذا فعليّ الحج، أو صوم سنة، أو ثلث مالي صدقة. فإن هذا يمين تجزأ فيه الكفارة عند أصحاب رسول الله (ص) مثل عمر وابن عباس وعائشة وابن عمر، وهو قول جماهير التابعين كطاووس وعطاء وأبي الشعثاء وعكرمة والحسن وغيرهم. وهو مذهب الشافعي المنصوص عنه، ومذهب أحمد بلا نزاع عنه، وهو إحدى الروايتين عن أبي حنيفة اختارها محمد بن الحسن، وهو قول طائفة من أصحاب مالك كابن وهب، وابن أبي الغَمْر، وأفتى ابن القاسم ابنه بذلك.

والمعروف عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم: أنه لا فرق بين أن يحلف بالطلاق، أو العتاق، أو النذر: إما أن تجزئة الكفارة في كل يمين، وإما أن لا شيء عليه. وإما أن يلزمه كما حلف به، بل إذا كان قوله: إن فعلت كذا فعلي أن أعتق رقبة - وقصد به اليمين - لا يلزمه العتق، بل يجزئه كفارة يمين، ولو قاله على وجه النذر لزمه بالاتفاق، فقوله: فعبدي حر أولى ألا يلزمه. لأن قصد اليمين إذا منع أن يلزمه الوجوب في الإعتاق والعتق، فلأن يمنع لزوم العتق وحده أولى.

وأيضاً، فإن ثبوت الحقوق في الذمم أوسع نفوذاً، فإن الصبي والمجنون والعبد قد تثبت الحقوق في ذممهم مع أنه لا يصح تصرفهم. فإذا كان قصد اليمين مع ثبوت العتق المعلق في الذمة ممنوع فلأن يمنع وقوعه أولى وأحرى. وإذا كان العتق الذي يلزمه بالنذر لا يلزمه إذا قصد به اليمين، فالطلاق الذي لا يلزم بالنذر أولى ألا يلزم إذا قصد به اليمين. فإن

التعليق إنما يلزم فيه الجزاء إذا قصد وجوب الجزاء عند وجوب الشرط، كقوله: إن أبرأتني من صداقك فأنت طالق، وإن شفا الله مريضي فثلث مالي صدقة. وأما إذا كان يكره وقوع الجزاء وإن وجد الشرط وإنما التزمه ليحض نفسه أو يمنعها، أو يحض غيره أو يمنعه، فهذا مخالف لقوله: إن فعلت كذا فأنا يهودي، أو نصراني، ومالي صدقة وعبيدي أحرار، ونسائي طوالق، وعلي عشر حجج، وصوم، فهذا خالف باتفاق الصحابة والفقهاء وسائر الطوائف، وقد قال الله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾. وثبت عن النبي (ص) من غير وجه في الصحيح أنه قال: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها، فليأت الذي هو خير، وليكفر عن يمينه»، وهذا يتناول أيمان أجمع المسلمين لفظاً ومعنى، ولم يخصه نص ولا إجماع ولا قياس بل الأدلة الشرعية تحقق عمومه.

واليمين في كتاب الله وسنة رسوله نوعان: نوع محترم منعقد مكفر، كالحلف بالله، ونوع غير محرم، ولا منعقد، ولا مكفر وهو الحلف بالمخلوقات. فإن كانت هذه اليمين من أيمان المسلمين ففيها الكفارة، وهي من النوع الأول، وإن لم تكن من أيمان المسلمين، فهو من الثاني، وأما إثبات يمين منعقدة، غير مكفرة فهذا لا أصل له في الكتاب والسنة.

وتقسيم أيمان المسلمين إلى يمين مكفرة وغير مكفرة كتقسيم الشراب المسكر إلى خمر وغير خمر، وتقسيم السفر إلى طويل وقصير، وتقسيم الميسر إلى محرم وغير محرم، بل الأصول تقتضي خلاف ذلك. وبسط الكلام له موضوع آخر.

لكن هذا القول الثالث وهو القول بثبوت الكفارة في جميع أيمان المسلمين هو القول الذي تقوم عليه الأدلة الشرعية التي لا تتناقض، وهو المأثور عن أصحاب رسول الله (ص) وأكابر التابعين، إما في جميع الأيمان وإما في بعضها. وتعليل ذلك بأنه يمين، والتعليل بذلك يقتضي ثبوت الحكم في جميع أيمان المسلمين.

والصيغ ثلاثة صيغة تنجيز كقوله: أنت طالق، فهذه ليست يميناً، ولا كفارة في هذا باتفاق المسلمين.

والثاني: صيغة قسم، كما إذا قال: الطلاق يلزمني لأفعلن كذا فهذه يمين باتفاق أهل اللغة والفقهاء.

والثالث: صيغة تعليق، فهذه إن قصد بها اليمين فحكمها حكم الثاني باتفاق العلماء. وأما إن قصد وقوع الطلاق عند الشرط، مثل أن يختار طلاقها إذا أعطته العوض، فيقول: إن أعطيتني كذا فأنت طالق. ويختار طلاقها إذا أتت كبيرة، فيقول: أنت طالق إن زنيت، أو

سرقت. وقصده الإيقاع عند الصفة، لا الحلف، فهذا يقع به الطلاق باتفاق السلف. فإن الطلاق المعلق بالصفة رُوِيَ وقوع الطلاق فيه عن غير واحد من الصحابة، كعلي وابن مسعود وأبي ذر وابن عمر ومعاوية وكثير من التابعين ومن بعدهم. وحكى الإجماع على ذلك غير واحد وما علمت أحداً نقل عن أحد من السلف أن الطلاق بالصفة لا يقع، وإنما على النزاع فيه عن بعض الشيعة، وعن ابن حزم من الظاهرية.

وهؤلاء الشيعة بلغتهم فتاوى عن بعض فقهاء أهل البيت فيمن قصده الحلف، فظنوا أن كل تعليق كذلك، كما أن طائفة من الجمهور بلغتهم فتاوى عن بعض الصحابة والتابعين فيمن علق الطلاق بصفة أنه يقع عندها، فظنوا أن ذلك يمين. وجعلوا كل تعليق يميناً كمن قصده اليمين. ولم يفرقوا بين التعليق الذي يقصد به اليمين، والذي يقصد به الإيقاع، كما لم يفرق أولئك بينهما في نفس الطلاق. وما علمت أحداً من الصحابة أفتى في اليمين بلزوم الطلاق، كما لم أعلم أحداً منهم أفتى في التعليق الذي يقصد به اليمين، وهو المعروف عن جمهور السلف، حتى قال به داود وأصحابه. ففرقوا بين تعليق الطلاق الذي يقصد به اليمين والذي يقصد به الإيقاع، كما فرقوا بينهما في تعليق النذر وغيره. والفرق بينهما ظاهر. فإن الحالف يكره وقوع الجزاء وإن وجدت الصفة، كقول المسلم: إن فعلت كذا فأنا يهودي، أو نصراني، فهو يكره الكفر وإن وجدت الصفة، إنما التزامه لئلا يلزم، وليمتنع به من الشرط، لا لقصد وجوده عند الصفة، وهكذا الحلف بالإسلام لو قال الذمي: إن فعلت كذا فأنا مسلم.

والحالف بالنذر والحرام والظهار والطلاق والعتاق إذا قال: إن فعلت كذا فعلي الحج، وعبيدي أحرار، ونسائي طوالق، ومالي صدقة فهو يكره هذه اللوازم وإن وجد الشرط، وإنما علقها ليمنع نفسه من الشرط، لا لقصد وقوعها. وإذا وجد الشرط فالتعليق الذي يقصد به الإيقاع من باب الإيقاع، والذي يقصد به اليمين من باب اليمين. وقد بين الله في كتابه أحكام الطلاق وأحكام الأيمان. وإذا قال: إن سرقت، إن زنيت، فأنت طالق، فهذا قد يقصد به اليمين، وهو أن يكون مقامها مع هذا الفعل أحب إليه من طلاقها، وإنما قصده زجرها وتخويفها لئلا تفعل، فهذا حالف لا يقع به الطلاق، وقد يكون قصده إيقاع الطلاق وهو أن يكون فراقها أحب إليه من المقام معها مع ذلك، فيختار إذا فعلته أن تطلق منه، فهذا يقع به الطلاق. والله أعلم.

٧

أجبان الإفرنج(*)

(مسألة): في الجبن الإفرنجي والجوخ هل هما مكروهان أو قال أحد من الأئمة ممن يعتمد قوله إنهما نجسان وأن الجبن يدهن بدهن الخنزير وكذلك الجوخ؟

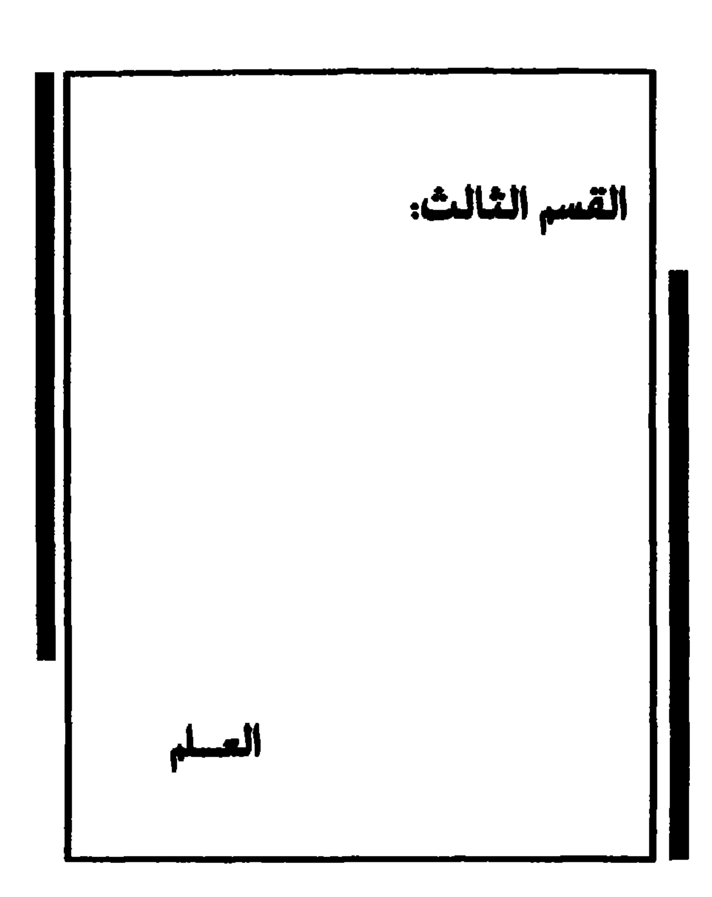
الجواب: الحمد لله. أما الجبن المجلوب من بلاد الإفرنج فالذين كرهوه ذكروا لذلك سببين: أحدهما أنه يوضع بينه شحم الخنزير إذا حمل في السفن، والثاني أنهم لا يذكون ما تصنع منه الأنفحة بل يضربون رأس البقر ولا يذكونه. فأما الوجه الأول فغايته أن ينجس ظاهر الجبن، فمتى كشط الجبن أو غسل طهر، فإن ذلك ثبت في الصحيح أن النبي (ص)، سئل عن فأرة وقعت في سمن فقال ألقوها وما حولها. فإذا كان ملاقاة الفأرة للسمن لا توجب نجاسة جميعه فكيف تكون ملاقات الشحم النجس للجبن توجب نجاسة باطنه؟ ومع هذا فإنما يجب أزالة ظاهره إذا تيقن إصابة النجاسة له وأما مع الشك فلا يجب ذلك.

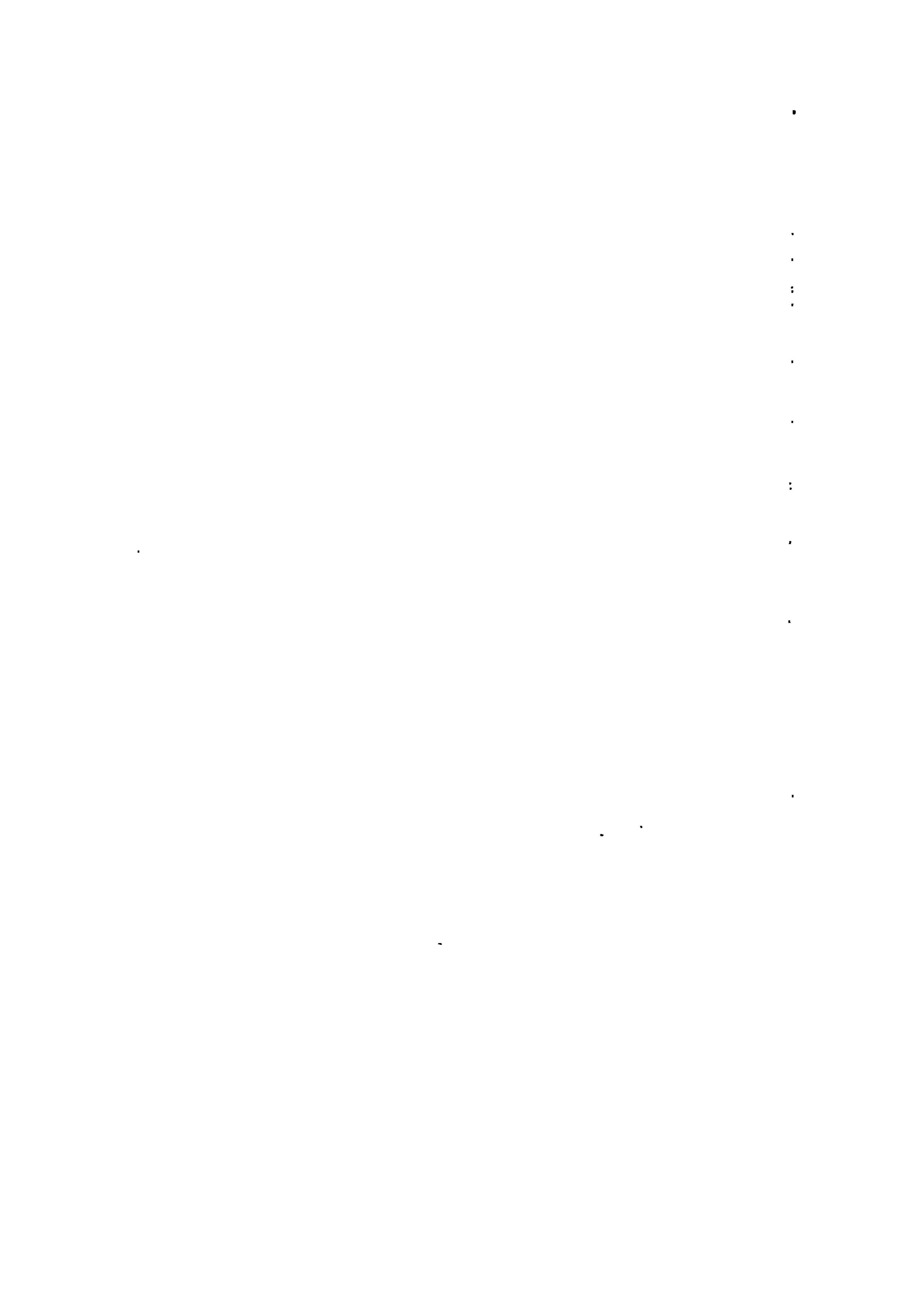
وأما الوجه الثاني فقد علم أنه ليس كلما يعقرونه من الأنعام يتركون ذكاءه، بل قد قيل إنهم إنما يفعلون هذا بالبقر، وقيل إنهم يفعلون ذلك حتى يسقط، ثم يذكونه، ومثل هذا لا يوجب تحريم ذبائحهم، بل إذا اختلط الحرام بالحلال في عدد لا ينحصر، كاختلاط أخته بأهل بلد، واختلاط الميتة والمغصوب بأهل بلدة، لم يوجب ذلك تحريم ما في البلد، كما إذا اختلطت الأخت بالأجنبية والمذكى بالميت فهذا القدر المذكور لا يوجب تحريم ذبائحهم المجهولة الحال. وبتقدير أن يكون الجبن مصنوعاً من أنفحة ميتة فهذه المسألة فيها قولان مشهوران للعلماء. أحدهما أن ذلك مباح طاهر كما هو قول أبي حنيفة وأحمد في

(*) الفتاوى الكبرى، ٢/٤١٨ - ٤١٩.

إحدى الروايتين، والثاني أنه حرام نجس كقول مالك والشافعي وأحمد في الرواية الأخرى، والخلاف مشهور في لبن الميتة وأنفحتها، هل هو طاهر أم نجس، والمطهرون احتجوا بأن الصحابة أكلوا جبن المجوس مع كون ذبائحهم ميتة، ومن خالفهم نازعهم كما هو مذكور في موضع آخر.

وأما الجوخ، فقد حكى بعض الناس أنهم يدهنونه بشحم الخنزير وقال بعضهم إنه ليس يفعل هذا به كله، فإذا وقع الشك في عموم نجاسة الجوخ لم يحكم بنجاسة لعينه، لإمكان أن تكون النجاسة لم تصبها، إذ العين طاهرة، ومتى شك في نجاستها. فالأصل الطهارة، ولو تيقنا نجاسة بعض أشخاص نوع دون بعض لم نحكم بنجاسة جميع أشخاصه، ولا بنجاسة ما شككنا في تنجسه، ولكن إذا تيقن النجاسة أو قصد قاصد إزالة الشك، فغسل الجوخة يطهرها، فإن ذلك صوف أصابه دهن نجس، وأصابه البول والدم لثوب القطن والكتاب أشد، وهو به ألصق. وقد قال النبي (ص) لمن أصاب دم الحيض ثوبها: حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء، وفي رواية ولا يضرك أثره، والله أعلم.


القسم الثالث:
العـــلم



الجزء الأول:

مبادئ العلم



١

الفطرة والمعرفة(*)

وهذا هو الدين الذي فطر الله عليه خلقه، فإنه محبوب لكل أحد، فإنه يتضمن الأمر بالمعروف الذي تحبه القلوب، والنهي عن المنكر الذي تبغضه، وتحليل الطيّبات النافعة، وتحريم الخبائث الضارة. وهذا الذي أخبر به النبي (ص) من أن كل مولود يولد على الفطرة مما تقوم الأدلة العقلية على صدقه، كما أخبر الصادق المصدوق، وتبيّن أن من خالف مدلول هذا الحديث فإنه مخطىء في ذلك.

وبيان ذلك من وجوه:

أحدها: أن يُقال: لا ريب أن الإنسان قد يحصل له تارة من الاعتقادات والإرادات ما يكون حقاً، وتارة ما يكون باطلاً. فإن اعتقاداته قد تكون مطابقة لمعتقدها وهو الحق، وقد تكون غير مطابقة وهو الباطل. والخبر عن هذا صدق وعن هذا كذب. والإرادات تنقسم إلى ما يوافق مصلحته، وهو جلب المنفعة له، وإلى ما لا يوافق مصلحته بل يضره.

فان الإنسان حسّاس متحرك بالإرادة. ولهذا قال (ص): أصدق الأسماء: الحارث وهمّام، وأحبها إلى الله: عبد الله وعبد الرحمن، وأقبحها: حرب ومرة. فإن الإنسان لا بد له من حَرْثٍ وهو العمل والحركة الإرادية، ولا بد له من أن يهم بالأمور: منها ما يهم به ويفعله، ومنها ما يهم به ولا يفعله. فإن كان المراد موافقاً لمصلحته كانت الإرادة حسنة محمودة، وإن كان مخالفاً لمصلحته كانت الإرادة سيئة مذمومة، كمن يزيد ما يضر عقله ونفسه وبدنه.

وإذا كان الإنسان تارةً تكون تصديقاته وإراداته حسنة محمودة، وتارة تكون سيئة، فلا

(*) درء تعارض العقل والنقل، ٤٥٦/٨ - ٤٦٨.

يخلو، إما أن تكون نسبة نفسه إلى النوعين نسبة واحدة، بحيث لا يترجح أحد الصنفين على الآخر بمرجِّح من نفسه، أو لا بد أن تكون نفسه مرجِّحة لأحد النوعين.

فان كان الأول، لزم أن لا يوجد أحد الصنفين إلا بمرجِّح منفصل عنه. ثم ذلك المرجِّح المنفصل إذا قُدِّر مرجحان: أحدهما يرجِّح الصدق الذي ينفعه، والآخر يرجِّح الكذب الذي يضره. فإما أن يتكافأ المرجِّحان، أو يترجح أحدهما؛ فإن تكافأ المرجِّحان لزم أن لا يحصل واحد منهما، وهو خلاف المعلوم بالضرورة، فانّا نعلم أنه إذا عرض على كل أحد أن يصدق، وأن ينتفع، وأن يكذب ويتضرر، مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع. وإذا كان لا بد من ترجيح أحدهما فترجُّح الكذب الضار - مع فرض تساوي المرجِّحيْن - أوْلى بالإمتناع من تكافيهما. فتعيّن أنه إذا تكافأ المرجِّحان فلا بد أن يترجح عنده الصدق والنفع، وهو المراد باعتقاد الحق وإرادة الخير.

فعُلم أن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق أو نقيضه؟ والثاني معلوم الفساد قطعاً، فتعيّن الأول. وحينئذ فيجب أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به.

وأيضاً فإنه مع الإقرار به، إما أن تكون محبته أنفع للعبد أو عدم محبته، والثاني معلوم الفساد. وإذا كان الأول أنفع له، كان في فطرته محبة ما ينفعه. وأيضاً فإنه إما أن تكون عبادته [وحده] لا شريك له أكمل للناس علماً وقصداً، أو الإشراك به. والثاني معلوم الفساد، فوجب أن يكون في فطرته مقتضٍ يقتضي توحيده.

وأيضاً فإما أن يكون دين الإسلام مع غيره من الأديان متماثلين، أو الإسلام مرجوحاً أو راجحاً. والأول والثاني باطلان باتفاق المسلمين، وبأدلة كثيرة، فوجب أن يكون في الفطرة مقتضٍ يقتضي خير الأمرين لها، وامتنع أن تكون نسبة الإسلام وسائر الملل إلى الفطرة واحدة، سواء كانت نسبة قدرة، أو نسبة قبول. وإذا لزم أن يكون في الفطرة مرجح للحنيفية التي أصلها معرفة الصانع ومحبته، وإخلاص الدين له، فإما أن يكون مع ذلك لا يوجد مقتضاها إلا بسبب منفصل، مثل من يعلمه ويدعوه، أو يمكن وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل.

فان كان الأول لزم أن يكون موجبها متوقفاً على مخاطَب منفصل دائماً، فلا يحصل بدونه البتة. ثم القول في حصول موجبها لذلك المخاطَب المنفصل كالقول في الأول، وحينئذ فيلزم التسلسل في المخاطَبين، ووجود مخاطبين لا يتناهَوْن، وهم أيضاً مُخاطَبون، وهذا تسلسل في الفاعلين، وهو ممتنع. وإن كان في المخاطَبين من حصل له بموجب الفطرة

بلا مخاطِب منفصل، دل على إمكان ذلك في الفطرة، فبطل هذا التقدير: وهو كون موجب الفطرة لا يحصل قط إلا لمخاطَب منفصل. وإذا أمكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطَب منفصل، عُلم أن في الفطرة قوة تقتضي ذلك، وأن ذلك ليس موقوفاً على مخاطَب منفصل، لكن قد يكون لذلك المقتضى معارض مانع، وهذا هو الفطرة.

وهذا الدليل يقتضي أنه لا بد في الفِطَر ما يكون مستغنياً عن مخاطَب منفصل في حصول موجب الفطرة، لكن لا يقتضي أن كل واحد كذلك، لكن إذا عُرف أن ما جاز على أحد الإنسانين يجوز على الآخر لتماثلهما في النوع، أمكن ذلك في حق كل شخص، وهو المطلوب.

الوجه الثاني أن يقال: إذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبته، حصل المقصود بذلك، وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك، بل يحتاج كثير منهم في حصول ذلك إلى سبب معين للفطرة كالتعليم والتخصيص. فإن الله قد بعث الرسل، وأنزل الكتب، ودعوا الناس إلى موجب الفطرة من معرفة الله وتوحيده. فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة، وإلا استجابت لله ورسله، لما فيها من المقتضى لذلك.

ومعلوم أن قوله: كل مولود يولد على الفطرة، ليس المراد به أنه حين ولدته [أمه] يكون عارفاً بالله موحّداً له بحيث يعقل ذلك. فإن الله يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾. ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك، وتستوجبه بحسبها. فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة حصل من معرفتها بربها ومحبتها له ما يناسب ذلك. كما أنه وُلِدَ على أنه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه. وحينئذ فحصول موجب الفطرة، سواء توقّف على سبب، وذلك السبب موجود من خارج، أو لم يتوقف، على التقديرين يحصل المقصود. ولكن قد يتفق لبعضها فوات الشرط أو وجود مانع، فلا يحصل مقصود الفطرة.

الوجه الثالث أن يقال: من المعلوم أن النفوس إذا حصل لها معلِّم ومخصِّص، حصل لها من العلم والإرادة بحسب ذلك. ومن المعلوم أن كل نفس قابلة للعلم وإرادة الحق. ومعلوم أن مجرد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والإرادة، لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك، وإلا فلو علَّم البهائم والجمادات وحضّضها، لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم، والسبب في الموضعين واحد، فعُلم أن ذلك لاختلاف القوابل.

ولهذا يشترك الناس في سماع القرآن، ويتفاوتون في آثاره فيهم من العلم والحال، وهكذا

في سائر الكلام. وإذا كان كذلك عُلم أن في النفوس قوة تقتضي العلم والإرادة، يبين ذلك أن ذلك المرجّح إذا حصل من خارج، فمعلوم أنه نفسه لا يوجِب بنفسه حصول العلم والإرادة في النفس إلا بقوة منها تقبل ذلك. وتلك القوة لا تتوقف على أخرى، وإلا لزم التسلسل الذي لا يتناهى بين طرفين متناهيين، أو الدّوْر القَبْلي، وكلاهما ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء.

فهذا يدل على أن في النفس قوة ترجح الدِّين الحق على غيره. وحينئذ فالمخاطَبُ إنما عنده تنبيهها على ما لا تعلمه لتعلمه، أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره، أو تحضيضها على ما لا تريده لتريده، ونحو ذلك.

وكل هذه الأمور يمكن أن تحصل بخواطر في النفس تقتضي تنبيهها وتذكيرها وتحضيضها. واعتبار الإنسان ذلك من نفسه يوجب علمه بذلك، فإن ما يسمعه الإنسان من كلام البشر يمكن أن يخطر له مثله في قلبه. فعُلِم أن الفطرة يمكن حصول إقرارها بالصانع والمحبة والإخلاص له بدون سبب منفصل، وأنه يمكن أن تكون الذات كافية في ذلك.

ومن المعلوم أنه إذا كان المقتضى لذلك قائماً في النفس وقُدِّر عدم المعارض، فالمقتضي السالم عن المعارض المقاوم يوجب مقتضاه، فعُلم أن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها من يفسدها كانت مُقِرَّةً بالصانع، عابدةً له.

فان قيل: هذه الخواطر التي تخطر للإنسان قد تحصل لبعض الناس دون بعض بحسب ما يتفق من الأسباب، كما أن بعض الناس يحصل له من يخاطبه دون بعض، فليسوا مشتركين في أسباب الخواطر والخطاب. قيل: إذا لم تكن الخواطر متوقفة على مخاطَب من خارج، كانت الفطرة الإنسانية هي المقتضية لذلك، وإن كان ذلك بأسباب يحدثها الله من إلهام مَلَكٍ أو غيره. لكن المقصود أنه لا يحصل لها ذلك بواسطة تعلّم إنسان ودعائه. وهذا هو المقصود بيانه من كونها وُلِدَت على الفطرة، ليس المراد أنه يجب وجود الهُدى لكل إنسان، فإن هذا خلاف الواقع. والحديث قد بيَّن أن المولود يعرض له من يغيِّر فطرته.

الوجه الرابع أن يقال: هب أنه لا بد من الداعي المعلِّم من خارج، لكن في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل في الاعتقادات والإرادات، وهذا كافٍ في كونها وُلِدت على الفطرة.

الوجه الخامس أن يقال: المقصود أنه إذا لم يحصل المفسد الخارج ولا المصلح الخارج، كانت الفطرة مقتضية للصلاح، لأن المقتضى فيها للعلم والإرادة النافعة قائم، والمانع زائل،

إذ ليس في الفطرة نفسها مانع من ذلك، ومع وجود المقتضى السالم عن المعارض المقاوم، يجب وجود مقتضاه. والأوّل استدلال بوقوع الإقرار بدون سبب منفصل على وجود المقتضي التام في الفطرة، وهذا استدلال بوجود المقتضى التام على حصول مقتضاه.

وليس المقصود هنا أن المقتضى التام يجب وجوده لكل أحد، فإن هذا ممتنع، بل إن الفطرة تقتضي وجوده، كما تقتضي فطرة الصبي شرب لبن أمّه، فلو لم يعرض له مانع للزم الشرب. لكن قد يعرض له مرض فيه أو في أمه أو غير ذلك، يوجب نفوره عن شرب لبنها. وحب العبد لربه هو مفطور فيه، أعظم مما فطر فيه حبه للبن أمه.

قال [الله] تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾، فلو لم يكن المقتضى التام ممكن وجوده في الفطرة، لم يحصل موجبها إلا بمرجّح من خارج، وهو خلاف الواقع، ولأنها إذا خلت عن الأسباب الخارجة، لم يكن بد من وجود صلاحها أو فسادها، والثاني ممتنع، فتعَيَّن الأوّل.

الوجه السادس: أن السبب الذي في الفطرة: إما أن يكون مستلزماً للمعرفة والمحبة، وإما أن يكون مقتضياً لها بدون استلزام، وعلى التقديرين يحصل المقصود.

الوجه السابع: أن النفس لا تخلو عن الشعور والإرادة، بل هذا الخلو ممتنع فيها. فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرةً مريدةً، ولا يجوز أن يقال: انها قد تخلو في حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه، وعن محبته وعلم محبته. وحينئذ فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها، ولو لم يكن لها معارض، بل هذا باطل. وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وكونها مريدة من لوازم ذاتها، لا يُتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة.

وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه، فهذا هو الإله الذي يؤلهه القلب. فإذاً لا بد لكل عبد من إله. فعُلم أن العبد مفطور على أن يحب إلهه. ومن الممتنع أن يكون مفطوراً على أن يؤله غير الله لوجوه: منها: أن هذا خلاف الواقع؟ ومنها: أنه ليس هذا المخلوق، بأن يكون إلهاً لكل الخلق، بأوْلى من هذا؛ ومنها: أن المشركين لم يتفقوا على إله واحد، بل عبد كل قوم ما استحسنوه؛ ومنها: أن ذلك المخلوق إن كان ميتاً فالحي أكمل من الميت، فيمتنع أن يكون الناس مفطورين على عبادة ميت. وإن كان حياً فهو أيضاً مريد، فله إله يؤلهه، فلو كان هذا يؤله هذا، وهذا يؤله هذا، لزم الدَّوْر الممتنع، أو التسلسل الممتنع، فلا بد لهم كلهم من إله يؤلهونه.

فان قلت: ما ذكرته يستلزم أنه لا بد لكل حي من إله، أو لكل إنسان من إله، لكن لم لا

يجوز أن يكون مطلوب النفس مطلق المألوه، لا مألوهاً معيناً، وجنس المراد لا مراداً معيناً؟ قيل: هذا ممتنع، فإن المراد إما أن يُراد لنوعه أو لعينه، فالأول مثلُ كَوْن العطشان يريدُ ماءً، والسغبان يريد طعاماً، فإرادته هنا لم تتعلق بشيء معين، فإذا حصل عين من النوع حصل مقصوده.

والمراد لذاته لا يكون نوعاً، لأن أحد المعنيين ليس هو الآخر، فلو كان هذا مراداً لذاته، للزم أن [لا] يكون الآخر مراداً لذاته، وإذا كان المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما، لزم أن يكون ما يختص به أحدهما ليس مراداً لذاته، وإذا لم يكن مراداً لذاته، لزم أن يكون ما يختص به كل منهما ليس مراداً لذاته.

والكلي لا وجود له في الأعيان إلا معينا، فإذا لم يكن في المعينات ما هو مراد لذاته، لم يكن في الموجودات الخارجية ما هو مراد لذاته، فلا يكون فيها ما يجب أن يؤلهه أحد، فضلاً عما يجب أن يؤلهه كل أحد. فتبين أنه لا بد من إله معين، هو المحبوب لذاته من كل حي، ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله. فلزم أن يكون هو الله، وعُلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، وأن كل مولود ولد على محبة هذا الإله، ومحبته مستلزمة لمعرفته، فعُلم أن كل مولود ولد على محبته ومعرفته، وهو المطلوب.

وهذا الدليل يصلح أن يكون مستقلاً، وهذا بخلاف ما يراد جنسه، كالطعام والشراب، فإنه ليس في ذلك ما هو مراد لذاته، بل المراد دفع ألم الجوع والعطش، أو طلب لذة الأكل والشرب. وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب، لا يتوقف على معين بخلاف ما هو مراد ومحبوب لذاته، فإنه لا يكون إلا معينا.

الوجه الثامن أن يقال: اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل به، بل مع بغض له ونفور عنه واستكبار. والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب والإرادة، لكن بلا علم، بل مع ضلال وجهل. ولهذا قال النبي (ص): «اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالون»، رواه الترمذي وصححه. وأمرنا الله أن نقول في صلاتنا: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾، آمين، فإن النعمة المطلقة لا تحصل إلا بمعرفة الحق واتّباعه. وإذا كان كذلك، والإنسان يحتاج إلى هذا وهذا، ففطرته السليمة: إما أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به، أو للعمل به دون معرفته، أوْ لهما، أو لا لواحدٍ منهما.

فان كان الرابع: فيلزم أن يستوي عندها الصدق والكذب، والاعتقاد المطابق والفاسد، وإرادة ما ينفعها وإرادة ما يضرها، وهذا خلاف ما يُعلم بالحس الباطن والظاهر وبالضرورة،

وإن كان الثالث: فيلزم أن يستوي عندها مع العمل أن تعلم وأن تجهل، وأن تهتدي وأن تضل، وأن لا يكون فيها مع استواء الدواعي الظاهرة ميل إلى أحدهما، وهو أيضاً خلاف المعلوم بالحس والضرورة. وإن كان الثاني: فيلزم أن يستوي عندها إرادة الخير النافع والشر الضار دائماً، إذا استوت الدواعي الخارجة. وهو أيضاً خلاف الحس الباطن والظاهر، وخلاف الضرورة. فتبيَّن أنه لا يستوي عندها هذان، بل يترجح عندها هذا وهذا جميعاً. وحينئذ فلا تكون مفطورة لا على يهودية ولا على نصرانية، فعلى المجوسية أَوْلى، ويلزم أن تكون مفطورة على الحنيفية المتضمنة لمعرفة الحق والعمل به، وهو المطلوب.



٢

العقل والنقل(*)

إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده وإن لم يعارض العقل، وما علم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض به [لا] عقل ولا شرع. وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حجج المخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فساد تلك الحجج وتناقضها، وهذا ـ ولله الحمد ـ ما زال الناس يوضحونه؛ ومن تأمل ذلك وجد في المعقول مما يُعلم به فساد المعقول المخالف للشرع ما لا يعلمه إلا الله.

[إن قيل إن] الأمور السمعية التي يُقال «إن العقل عارضها» كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك، هي مما عُلم بالاضطرار أن الرسول (ص) جاء بها، وما كان معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام، امتنع أن يكون باطلاً، مع كون الرسول رسول الله حقاً، فمن قدح في ذلك وادّعى أن الرسول لم يجيء به، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين.

إن أهل العناية بعلم الرسول، العالمين بالقرآن وتفسير الرسول (ص)، والصحابة والتابعين لهم بإحسان، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن، ونقل الصلوات الخمس والقبلة، وصيام شهر رمضان. وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر.

ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني، سواء كان التواتر لفظياً أو معنوياً، كتواتر

(*) درء تعارض العقل والنقل، ١/١٩٤ ـ ٢٠٥.

شجاعة خالد وشعر حسّان، وتحديث أبي هريرة عن النبي (ص)، وفقه الأئمة الأربعة، وعدل العمرين، ومغازي النبي (ص) مع المشركين و[قتاله] أهل الكتاب، وعدل كسرى، وطب جالينوس، ونحو سيبويه. يبين هذا أن أهل العلم والإيمان يعلمون من مراد الله ورسوله بكلامه أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس، [والنحاة من كلام] سيبويه، فإذا كان من ادّعى في كلام سيبويه وجالينوس ونحوهما ما يخالف ما عليه أهل العلم بالطب والنحو والحساب من كلامهم كان قوله معلوم البطلان، فمن ادَّعى في كلام الله ورسوله خلاف ما عليه أهل الإيمان كان قوله أظهر بطلانا وفساداً، لأن هذا معصوم محفوظ.

وجماع هذا: أن يُعلم أن المنقول عن الرسول (ص) شيئان: ألفاظه وأفعاله، ومعاني ألفاظه ومقاصده بأفعاله، وكلاهما منه ما هو متواتر عند العامة والخاصة، ومنه متواتر عند الخاصة، ومنه ما يختص بعلمه بعض الناس، وإن كان عند غيره مجهولاً أو مظنوناً أو مكذوبا. وأهل العلم بأقواله كأهل العلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازي والفقه يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يَشْرَكوا في علمهم، وكذلك أهل العلم بمعاني القرآن والحديث والفقه في ذلك يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم من معاني الأقوال والأفعال المأخوذة عن الرسول، كما يتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسيبويه والكِسَائي والفَرَّاء ما لا يعلمه غيرهم، [ويتواتر عند الأطباء من معاني أقوال أبقراط وجالينوس وغيرهما ما لا يتواتر عند غيرهم]، ويتواتر عند كل أحد من أصحاب مالك والشافعي والثوري والأوزاعي وأحمد [وأبي] داود وأبي ثور وغيرهم من مذاهب هؤلاء الأئمة ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند أتباع رؤوس أهل الكلام والفلسفة من أقوالهم ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند أهل العلم بنقلة الحديث من أقوال شُعْبه ويحيى بن سعيد وعلي بن المديني ويحيى بن مَعين وأحمد ابن حنبل وأبي زُرعة وأبي حاتم والبخاري وأمثالهم في الجرح والتعديل ما لا يعلمه غيرهم، بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثوري وشعبة وحمَّاد بن زيد واللَيْث بن سعد وغير هؤلاء، وعلى تكذيب محمد بن سعيد المصلوب [وأبي البختري] وهب بن وهب القاضي وأحمد بن عبد الله الجويباري وأمثالهم.

يُقال: كون الدليل عقلياً أو سمعياً ليس هو صفة تقتضي مدحاً ولا ذماً، ولا صحة ولا فساداً، بل ذلك يبين الطريق الذي به عُلم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه عقلياً أو نقلياً. وأما كونه شرعياً فلا يقابل بكونه عقلياً، وإنما

يقابل بكونه بدعيا، إذ البدعة تقابل الشّرعة، وكونه شرعياً صفة مدح، وكونه بدعياً صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطل.

ثم الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً، فإن كون الدليل شرعياً يُراد به كون الشرع أثبته ودل عليه، ويُراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشر، فإما أن يكون معلوماً بالعقل أيضاً، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه، فيكون شرعياً عقلياً. وهذا كالأدلة التي نبّه الله تعالى عليها في كتابه العزيز، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله، وإثبات صفاته وعلى المعاد، فتلك [كلها] أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية. وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك شرعياً سمعياً.

وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه. ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات، والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يُعلم بالكتاب والسنة. وهذا غلط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبيّنها ونبّه عليها، وإن كان من الأدلة العقلية ما يُعلم بالعيان ولوازمه، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

وأما إذا أريد بالشرعي ما أباحه الشرع وأذن فيه، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق، وما دلّ عليه ونبّه عليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات. والشارع يُحرّم الدليل لكونه كذباً في نفسه، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة، فإنه كذب، والله يحرم الكذب، لا سيما عليه، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لاَّ يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾. ويحرّمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم، كما قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَىٰ اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ وقوله: ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلاَءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾. ويحرّمه لكونه جدالاً في الحق بعدما تبيّن، كقوله تعالى: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾.

وحينئذ فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليل شرعي، ويكون مقدّماً عليه، بل هذا بمنزلة من يقول: إن البدعة التي لم يشرعها الله تعالى تكون مقدمة على الشرعة التي أمر الله بها، أو يقول: الكذب مقدم على الصدق، أو يقول: خبر غير النبي (ص) يكون مقدماً

على خبر النبي، أو يقول: ما نهى الله عنه يكون خيراً مما أمر الله به، ونحو ذلك، وهذا كله ممتنع.

وأما الدليل الذي يكون عقلياً أو سمعياً من غير أن يكون شرعياً، فقد يكون راجحاً تارة ومرجوحاً أخرى، كما أنه قد يكون دليلاً صحيحاً تارة، ويكون شبهة فاسدة أخرى. فما جاءت به الرسل عن الله تعالى إخباراً أو أمراً لا يجوز أن يعارض بشيء من الأشياء؛ وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره، إذ قد يكون حقاً تارة وباطلاً أخرى، وهذا مما لا ريب فيه لكن من الناس من يدخل في الأدلة الشرعية ما ليس منها، كما أن منهم من يُخرج منها ما هو داخل فيها، والكلام هنا على جنس الأدلة، لا على أعيانها.

يقال: غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم، من المشهورين بالإسلام، هو التأويل أو التفويض. فأما الذين ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أوهموا وخيّلوا ما لا حقيقة له في نفس الأمر، فهؤلاء معروفون عند المسلمين بالإلحاد والزندقة.

والتأويل المقبول هو ما دل على مراد المتكلم، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها، بل يعلم بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول، كما يعلم مثل ذلك في تأويلات القرامطة والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص. وحينئذ فالتأويل إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم، كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد.

وأما التفويض: فإن من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبَّر القرآن، وحضَّنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يُراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله؟ وأيضاً، فالخطاب الذي أُريد به هدانا والبيان لنا، وإخراجنا من الظلمات إلى النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك،فعلى التقديرين لم نخاطب بما بُيِّن فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر.

وحقيقة قول هؤلاء في المخاطِب لنا: أنه لم يبين الحق ولا أوضحه، مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئاً، أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه. وهذا كله مما يُعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد.

وبهذا احتج الملاحدة، كابن سينا وغيره، على مثبتي المعاد، وقالوا: القول في نصوص المعاد كالقول في نُصوص التشبيه والتجسيم، وزعموا أن الرسول (ص) لم يبين ما الأمر عليه في نفسه، لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر. فكان الذي استطاعوا به على هؤلاء هو موافقتهم لهم على نفي الصفات، وإلا فلو آمنوا بالكتاب كله حق الإيمان لبطلت معارضتهم ودحضت حجتهم. ولهذا كان ابن النفيس المتطبب الفاضل يقول: ليس إلا مذهبان، مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة؛ فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف. يعني [أن] أهل الحديث أثبتوا كل ما جاء به الرسول، وأولئك جعلوا الجميع تخييلا وتوهيما. ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحدة، فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة.

ثم إن ابن سينا وأمثاله من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون: انه أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه، وأن يعتقدوا ما لا حقيقة له في الخارج، لما في هذا التخييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة. والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون: انه أراد أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه، مع علمهم بأنه لم يبين ذلك في الكتاب والسنة، بل النصوص تدل على نقيض ذلك، فأولئك يقولون: أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به، وهؤلاء يقولون: أراد اعتقاد ما لم يدلهم إلا على نقيضه.

والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين باطل، ولا بد للنفاة أهل التأويل من هذا أو هذا. وإذا كان كلاهما باطلاً كان تأويل النفاة للنصوص باطلا، فيكون نقيضه حقاً، وهو إقرار الأدلة الشرعية على مدلولاتها. ومن خرج عن ذلك لزمه من الفساد ما لا يقوله إلا أهل الإلحاد.

وما ذكرناه من لوازم قول أهل التفويض هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم، إذ قالوا: إن الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة، ولكن لم يبين للناس مراده بها، ولا أوضحه إيضاحاً يقطع به النزاع. وأما على قول أكابرهم: «إن معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله، وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها» ـ فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، ولا الملائكة، ولا السابقون الأولون. وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن، أو كثير مما وصف الله به نفسه، لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلاماً لا يعقلون معناه، وكذلك نصوص المثبتين للقدر عند طائفة، والنصوص المثبتة للأمر والنهي والوعد والوعيد عند طائفة، والنصوص المثبتة للمعاد عند طائفة.

ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هدى وبياناً للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه ـ وهو ما أخبر به الرب عن صفاته، أو عن كونه خالقاً لكل شيء، وهو بكل شيء عليم، أو عن كونه أمر ونهى، ووعد وتوعد، أو عمّا أخبر به عن اليوم الآخر ـ لا يعلم أحد معناه، فلا يعقل ولا يتدبر، ولا يكون الرسول بيَّن للناس ما نزل إليهم، ولا بلَّغ البلاغ المبين.

وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقض ذلك، لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة لا يعلم أحد معناها، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به. فيبقى هذا الكلام سداً لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء، وفتحا لباب من يعارضهم ويقول: إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء، لأنَّا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون، فضلاً عن أن يبينوا مرادهم.

فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد.

٣

طرائق العلم(*)

إن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات، ونزّهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء ـ لم يكن موحداً، بل ولا مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له. والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق. فإذا فسّر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصِّفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه، لم يعرفُوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإن مشركي العرب كانوا مقرِّين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين.

قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، قال طائفة من السلف: تسألهم من خلق السماوات والأرض فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره. وقال تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ الأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَن رَّبُّ السَّمٰوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ * قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلاَ يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابداً له دون ما سواه، داعياً له دون ما سواه، راجياً له خائفاً منه دون ما سواه، يوالي فيه، ويعادي فيه، ويطيع رسله، ويأمر بما أمر به، وينهى عما نهى عنه.

(*) درء تعارض العقل والنقل، ١/٢٢٦ ـ ٢٣٣، ٢٤٠ ـ ٢٤٩، ٢٥٦ ـ ٢٧٨.

ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سبباً وواسطة لم أكن مشركا.

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك، فهذا ونحوه من التوحيد الذي بعث الله به رسله، وهم لا يدخلونه في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه، وأدخلوا في ذلك نفي صفاته، فانهم إذا قالوا: لا قسيم له، ولا جزء له، ولا شبيه له، فهذا اللفظ ـ وان كان يراد به معنى صحيح ـ فإن الله ليس كمثله شيء، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق، ولا يفسد، ولا يستحيل. بل هو أحد صمد، والصمد: الذي لا جوف له، وهو السيد الذي كمل سؤدده. فانهم يدرجون في هذا نفي علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته، ونفي ما ينفونه من صفاته، ويقولون: إن إثبات ذلك يقتضي أن يكون مركبا منقسماً، وأن يكون له شبيه.

وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى في لغة العرب التي نزل بها القرآن تركيباً وانقساماً، ولا تمثيلا. وهكذا الكلام في مسمّى الجسم والعرض والجوهر والمتحيز وحلول الحوادث وأمثال ذلك، فإن هذه الألفاظ يدخلون في مسمّاها الذي ينفونه أموراً مما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله، فيدخلون فيها نفي علمه وقدرته وكلامه، ويقولون: إن القرآن مخلوق، لم يتكلم الله به، وينفون بها رؤيته، لأن رؤيته على اصطلاحهم لا تكون إلا لمتحيز في جهة وهو جسم، ثم يقولون: والله منزّه عن ذلك فلا تجوز رؤيته. وكذلك يقولون: [ان] المتكلم لا يكون إلا جسماً متحيزاً، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلماً، ويقولون: لو كان فوق العرش لكان جسماً متحيزاً، والله ليس بجسم متحيز، فلا يكون متكلماً فوق العرش، وأمثال ذلك.

وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة ـ كما ذكر ـ فالمخاطِب لهم إما أن يفضل ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قُبِلت، وإن فسروها بخلاف ذلك رُدَّت. وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقاً وباطلاً، وأوهموا الجهال باصطلاحهم: أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها؛ فحينئذ تختلف المصلحة. فإن كانوا في مقام دعوة الناس إلى قولهم وإلزامهم به أمكن أن يقال لهم: لا يجب على أحد أن يجيب

داعياً إلا إلى مادعا إليه رسول الله (ص)، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه، ولا له دعوة الناس إلى ذلك، ولو قُدِّر أن ذلك المعنى حق.

وهذه الطريق تكون أصلح إذا لَبّس ملبس منهم على ولاة الأمور، وأدخلوه في بدعتهم، كما فعلت الجهمية بمن ليسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك. فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال: ائتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك، وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة. وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزَّل من السماء، وإذا رُدُّوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل، وهؤلاء المختلفون يدّعي أحدهم أن العقل أداه إلى علم ضروري ينازعه فيه الآخر؛ فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة.

وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلى المحنة، وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة على قولهم، فلماذا ذكروا حججهم كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِهم مُحْدَثٍ﴾، وقول النبي (ص): «تجيء البقرة وآل عمران» وأمثال ذلك من الأحاديث، مع ما ذكروه من قوله (ص): «إن الله خلق الذكر» - أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم.

ولما قالوا: ما تقول في القرآن: أهو الله أو غير الله؟ [عارضهم بالعلم فقال: ما تقولون في العلم: أهو الله أو غير الله؟]. ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث، وكان من أحذقهم بالكلام: ألزمه التجسيم، وأنه إذا أثبت لله كلاماً غير مخلوق لزم أن يكون جسما. فأجابه الإمام أحمد بأن هذا اللفظ لا يُدرى مقصود المتكلم به، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به، ولا بمدلوله، وأخبره أني أقول: هو أحد، صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد؛ فبين أني لا أقول: هو جسم ولا ليس بجسم، لأن كلا الأمرين بدعة: محدثة في الإسلام، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه، وإجابة من دعاهم إلى ما دعاهم إليه الرسول (ص)، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع ومقصود المتكلم بها مجمل لا يُعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار، فلا هي معروفة في الشرع، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها.

فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعياً. وأما إذا كان المناظر معارضاً للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يُرد إلى الشريعة، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات، أو ممن يدَّعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول

الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء ـ فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها: إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم.

وحينئذ فيُقال لهم: الكلام إما أن يكون في الألفاظ، وإما أن يكون في المعاني، وإما أن يكون فيهما. فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع، بل يسميه علة وعاشقاً ومعشوقاً ونحو ذلك، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفاً من التشبه بهم في الثياب.

وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة، فإنه يُقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً بدعة، وفي كل منهما تلبيس وإيهام، فلا بد من الاستفسار والاستفصال، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات.

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام وأهل الكلام كقول أبي يوسف: من طلب العلم بالكلام تزندق؛ وقول الشافعي: حكمي في أهل الكلام: أن يضربوا بالجريد والنعال، ويُطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام؛ وقوله: لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما كنت أظنه، ولأن يُبتلى العبد بكل ذنب ما خلا الإشراك بالله، خير [له] من أن يبتلى بالكلام. وقول الإمام أحمد: ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح، وقَلَّ أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غلٌّ على أهل الإسلام؛ وأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة ـ ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة، كلفظ الجوهر والجسم والعرض، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب «الإحياء» وغيره.

وليس الأمر كذلك، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة [ومخالفته للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة]، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً. ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك.

وأيضاً فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتها أحد المتناظِرَيْن ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئاً، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله. فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة، ولو كان الناس محتاجين في أصول دينهم إلى ما لم يبيّنه الله ورسوله لم يكن الله قد أكمل للأمة دينهم، ولا أتم عليهم نعمته، فنحن نعلم أن كل حق يحتاج الناس إليه في أصول دينهم لا بد أن يكون مما بينه الرسول، إذ كانت فروع الدين لا تقوم إلا بأصوله، فكيف يجوز أن يترك الرسول أصول الدين التي لا يتم الإيمان إلا بها لا يبينها للناس؟ ومن هنا يُعرف ضلال من ابتدع طريقاً أو اعتقاداً زعم أن الإيمان لا يتم إلا به، مع العلم بأن الرسول لم يذكره.

فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ، فالمعنى إذا كان معلوماً إثباته بالعقل لم يجز نفيه لتعبير المعبِّر عنه بأي عبارة عبَّر بها، وكذلك إذا كان معلوماً انتفاؤه بالعقل لم يجز إثباته بأي عبارة عبَّر بها المعبر، ويُبيِّن له بالعقل ثبوت المعنى الذي نفاه وسمَّاه بألفاظه الاصطلاحية. والأصل في هذا الباب أن الألفاظ نوعان:

[نوع] مذكور في كتاب الله وسنة رسوله وكلام أهل الإجماع، فهذا يجب اعتبار معناه، وتعليق الحكم به. فإن كان المذكور به مدحاً استحق صاحبه المدح، وإن كان ذما استحق الذم، وإن أثبت شيئاً وجب إثباته، وإن نفى شيئاً وجب نفيه، لأن كلام الله حق، وكلام رسوله حق، وكلام أهل الإجماع حق. وهذا كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ﴾ ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته. وكذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله (ص)، فهذا كله حق.

وأما الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تُعارض بها النصوص هي من هذا الضرب، كلفظ «الجسم» و«الحيز» و«الجهة» و«الجوهر» و«العرض». فمن كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجز له أن يكفِّر مخالفه، إن لم يكن قوله مما يبين الشرع أنه كفر، لأن الكفر حكم شرعي متلقى عن صاحب الشريعة، والعقل قد يُعلم به صواب

القول وخطؤه، وليس كل ما كان خطأ في العقل يكون كفراً في الشرع، كما أنه ليس كل ما كان صواباً في العقل تجب في الشرع معرفته.

ومن العجب قول من يقول من أهل الكلام: إن أصول الدين التي يكفر مخالفها هي علم الكلام الذي يُعرف بمجرد العقل. وأما ما لا يُعرف بمجرد العقل فهي الشرعيات عندهم، وهذه طريقة المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم كأتباع صاحب «الإرشاد» وأمثالهم.

فيقال لهم: هذا الكلام تضمن شيئين: أحدهما أن أصول الدين هي التي تُعرف بالعقل المحض دون الشرع، والثاني أن المخالف لها كافر. وكل من المقدمتين وإن كانت باطلة فالجمع بينهما متناقض، وذلك أن ما لا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن مخالفه كافر الكفر الشرعي، فإنه ليس في الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل يكفر، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول (ص) فيما أخبر به، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم.

وفي الجملة فالكفر متعلق بما جاء به الرسول، وهذا ظاهر على قول من لا يوجب شيئاً ولا يحرمه إلا بالشرع، فإنه لو قُدِّر عدم الرسالة لم يكن كفر محرم، ولا إيمان واجب عندهم، ومن أثبت ذلك بالعقل فإنه لا ينازع أنه بعد مجيء الرسول تعلق الكفر والإيمان بما جاء به، لا بمجرد ما يعلم بالعقل، فكيف يجوز أن يكون الكفر [معلقاً] بأمور لا تعلم إلا بالعقل؟ إلا أن يدل الشرع على أن تلك الأمور التي لا تعلم إلا بالعقل كفر، فيكون حكم الشرع مقبولاً. لكن معلوم أن هذا لا يوجد في الشرع، بل الموجود في الشرع تعليق الكفر بما يتعلق به الإيمان، وكلاهما متعلق بالكتاب والرسالة، فلا إيمان مع تكذيب الرسول ومعاداته، ولا كفر مع تصديقه وطاعته.

ومن تدبر هذا رأى أهل البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا، فيبتدعون بدعاً بآرائهم ليس فيها كتاب ولا سنة، ثم يكفِّرون من خالفهم فيما ابتدعوه، وهذا حال من كفَّر الناس بما أثبتوه من الأسماء والصفات التي يسميها هو تركيباً وتجسيماً، وإثباتاً لحلول الصفات والأعراض به، ونحو ذلك من الأقوال التي ابتدعتها الجهمية والمعتزلة، ثم كفَّروا من خالفهم فيها.

وكل قول لم يرد لفظه ولا معناه في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل في الأدلة السمعية، ولا تعلق للسنة والبدعة بموافقته ومخالفته، فضلاً عن أن يعلَّق بذلك كفر وإيمان، وإنما السنة موافقة الأدلة الشرعية، والبدعة مخالفتها. والمقصود هنا أن الأقوال التي ليس لها أصل في الكتاب والسنة والإجماع كأقوال النفاة التي تقولها الجهمية والمعتزلة

وغيرهم، وقد يدخل فيها ما هو حق وباطل - هم يصفون بها أهل الإثبات للصفات الثابتة بالنص، فانهم يقولون: كل من قال «إن القرآن غير مخلوق» أو «إن الله يُرى في الآخرة» أو «انه فوق العالم» فهو مجسِّم مشبِّه حشوِي.

وهذه الثلاثة مما اتفق عليها سلف الأمة وأئمتها، وحكى إجماع أهل السنة عليها غير واحد من الأئمة والعالمين بأقوال السلف، مثل أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإسحاق بن إبراهيم، وداود بن علي، وعثمان بن سعد الدارمي، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وأمثال هؤلاء. ومثل عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري؛ ومثل أبي بكر الإسماعيلي، وأبي نعيم الأصبهاني، وأبي عمر بن عبد البر، وأبي عمر الطلمنكي ويحيى بن عمار السجستاني، وأبي إسماعيل الأنصارى، وأبي القاسم التيمي، ومن لا يحصِي عدده إلا الله من أنواع أهل العلم.

فإذا قال النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم: «لو كان الله يُرى في الآخرة لكان في جهة، وما كان في جهة فهو جسم، وذلك على الله محال»، أو قالوا: «لو كان الله تكلم بالقرآن، بحيث يكون الكلام قائماً به، لقامت به الصفات والأفعال، وذلك يستلزم أن يكون محلاً للأعراض والحوادث، وما كان محلاً للأعراض والحوادث فهو جسم، والله منزَّه عن ذلك، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث العالم، وحدوث العالم إنما عُلِم بحدوث الأجسام، فلو كان جسم ليس بمحدث لبطلت دلالة إثبات الصانع». فهذا الكلام ونحوه هو عمدة النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم، ومن وافقهم في بعض بدعتهم، وهذا ونحوه في العقليات التي يزعمون أنها عارضت نصوص الكتاب والسنة.

فيقال لهؤلاء: أنتم لم تنفوا ما نفيتموه بكتاب ولا سنة ولا إجماع؛ فإن هذه الألفاظ ليس لها وجود في النصوص، بل قولكم: «لو رؤي لكان في جهة، وما كان في جهة فهو جسم، وما كان جسماً فهو محدث» كلامٌ تدَّعون أنكم علمتم صحته بالعقل، وحينئذ فتطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفي، وينظر فيها بنفس العقل.

ومن عارضكم من المثبتة أهل الكلام من المرجئة وغيرهم كالكرَّامية والهشامية وقال لكم: «فليكن هذا لازماً للرؤية، وليكن هو جسماً» أو قال لكم: «أنا أقول انه جسم» وناظركم على ذلك بالمعقول، وأثبته بالمعقول كما نفيتموه بالمعقول، لم يكن لكم أن تقولوا له: «أنت مبتدع في إثبات الجسم»، فإنه يقول لكم: وأنتم مبتدعون في نفيه، فالبدعة في نفيه كالبدعة في إثباته، إن لم تكن أعظم، بل النافي أحقُّ بالبدعة من المثبت، لأن المثبت أثبت ما أثبتته النصوص، وذكر هذا مُعاضدةً للنصوص، وتأييداً لها، وموافقة لها، ورداً على من

خالف موجبها. فإن قُدِّر أنه ابتدع في ذلك كانت بدعته أخف من بدعة من نفى ذلك نفياً عَارَض به النصوص، ودفع موجبها، ومقتضاها، فإن ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين، وما لم يعلم أنه خالفها فقد لا يسمى بدعة.

قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: البدعة بدعتان: بدعة خالفت كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً عن بعض أصحاب رسول الله (ص)، فهذه بدعة ضلالة، وبدعة لم تخالف شيئاً من ذلك، فهذه قد تكون حسنة، لقول عمر: «نعمت البدعة هذه». هذا الكلام أو نحوه رواه البيهقي بإسناده الصحيح في المدخل.

ومن المعلوم أن قول نفاة الرؤية والصفات والعلو على العرش والقائلين بأن الله لم يتكلم، بل خلق كلاماً في غيره، ونفيهم ذلك لأن إثبات ذلك تجسيم، هو إلى مخالفة الكتاب والسنة والإجماع السلفي والآثار أقربُ من قول مَنْ أثبت ذلك، وقال ـ مع ذلك ـ ألفاظاً يقول انها توافق معنى الكتاب والسنة، لا سيما والنفاة متفقون على أن ظواهر النصوص تجسيم عندهم، وليس عندهم بالنفي نص، فهم معترفون بأن قولهم هو البدعة، وقول منازعيهم أقربُ إلى السنة.

ومما يوضح هذا أن السلف والأئمة كثر كلامهم في ذم الجهمية النفاة للصفات، وذموا المشبِّهة أيضاً، وذلك في كلامهم أقل بكثير من ذم الجهمية، لأن مَرَضَ التعطيل أعظمُ من مرض التشبيه، وأما ذكر التجسيم وذم المجسِّمة فهذا لا يعرف في كلام أحد من السلف والأئمة، كما لا يعرف في كلامهم أيضاً القول بأن الله جسم، أو ليس بجسم، بل ذكروا في كلامهم الذي أنكروه على الجهمية نفي الجسم، كما ذكره أحمد في كتاب الرد على الجهمية: ولما ناظر برغوث وألزمه برغوث بأنه جسم، امتنع أحمدُ من موافقته على النفي والإثبات، وقال: هو أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد.

[أمّا] مسألة اللفظ، فإنه لما كان السلف والأئمة متفقين على أن الفرقان كلام الله غير مخلوق، وقد عَلم المسلمون أن القرآن بلّغه جبريلُ عن الله إلى محمد (ص) وبلّغه محمد إلى الخلق، وأن الكلام إذا بلّغه المبلّغ عن قائله لم يخرج عن كونه كلام المبلّغ عنه، بل هو كلام لمن قاله مبتدئاً، لا كلام من بلّغه عنه مؤديا.

فالنبي (ص) إذا قال: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى» وبلّغ هذا الحديث عنه واحد بعد واحد حتى وَصَلَ إلينا كان من المعلوم أنّا إذا سمعناه من المحدِّث به إنما سمعنا كلام رسول الله (ص) الذي تكلم به بلفظه ومعناه، وإنما سمعناه من المبلّغ عنه بفعله

وصوته، ونفسُ الصوت الذي تكلم به النبي (ص) لم نسمعه، وإنما سمعنا صوتَ المحدِّث عنه، والكلام كلامُ رسول الله (ص)، لا كلام المحدِّث.

فمن قال: إن هذا الكلام ليس كلام رسول الله (ص)، كان مُفْتَرِياً، وكذلك من قال: إن هذا لم يتكلم به رسول الله (ص)، وإنما أحدثه في غيره، أو إن النبي (ص) لم يتكلم بلفظه وحروفه، بل كان ساكناً أو عاجزاً عن التكلم بذلك، فعلَّم غيره ما في نفسه، فنظم هذه الألفاظ ليعبر بها عما في نفس النبي (ص)، أو نحو هذا الكلام ـ فمن قال هذا كان مفترياً، ومن قال: إن هذا الصوت المسموع صوتُ النبي (ص)، كان مفترياً. فإذا كان هذا معقولاً في كلام المخلوق، فكلام الخالق أولى بإثبات ما يستحقه من صفات الكمال، وتنزيه الله أن تكون صفاته وأفعاله هي صفات العباد وأفعالهم، أو مثل صفات العباد وأفعالهم.

فالسلف والأئمة كانوا يعلمون أن هذا القرآن المنزل المسموع من القارئين كلام الله، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللَّهِ﴾، ليس هو كلاماً لغيره، لا لفظه ولا معناه، ولكن بلَّغه عن الله جبريل، وبلَّغه محمد رسول الله عن جبريل، ولهذا أضافه الله إلى كل من الرسولين، لأنه بلَّغه وأداه، لا لأنه أحدث لا لفظه ولا معناه، إذ لو كان أحدهما هو الذي أحدث ذلك لم يصح إضافة الإحداث إلى الآخر. فقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلاَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فهذا محمد (ص)، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾، فهذا جبريل عليه السلام. وقد توعَّد الله تعالى من قال: ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ﴾، فمن قال: «إن هذا القرآن قول البشر» فقد كفر، وقال بقول الوحيد الذي أوعده الله سقر. ومن قال: «إن شيئاً منه قول البشر» فقد قال ببعض قوله، ومن قال: «إنه ليس بقول رسول كريم، وإنما هو قول شاعر أو مجنون أو مفتر»، أو قال: «هو قول شيطان نزل به عليه» ونحو ذلك، فهو أيضاً كافر ملعون.

وقد علم المسلمون الفرق بين أن يسمع كلام المتكلم منه أو من المبلِّغ عنه، وأن موسى سمع كلام الله من الله بلا واسطة، وأنَّا نحن إنما نسمع كلام الله من المبلِّغين عنه. وإذا كان الفرق ثابتاً بين مَنْ سمع كلام النبي (ص) منه وبين من سمعه من الصاحب المبلِّغ عنه، فالفرق هنا أولى، لأن أفعال المخلوق وصفاته أشبه بأفعال المخلوق وصفاته من أفعاله وصفاته بأفعال الله وصفاته.

ولما كانت الجَهْمِية يقولون: «إن الله لم يتكلم في الحقيقة، بل خلق كلاماً في غيره» ومن

أطلق منهم أن الله تكلم حقيقة، فالنزاع بينهم لفظي ـ كان من المعلوم أن القائل إذا قال: «هذا القرآن مخلوق» كان مفهوم كلامه أن الله لم يتكلم بهذا القرآن، وأنه ليس هو كلامه، بل خلقه في غيره. وإذا فسّر مراده بأني أردت أن حركات العبد وصوتَه والمداد مخلوق، كان هذا المعنى ـ وان كان صحيحاً ـ ليس هو مفهوم كلامه، ولا معنى قوله. فإن المسلمين إذا قالوا: «هذا القرآن كلام الله» لم يريدوا بذلك أن أصوات القارئين وحركاتهم قائمة بذات الله، كما أنهم إذا قالوا: «هذا الحديث حديث رسول الله (ص)» لم يريدوا بذلك: أن حركات المحدِّث وصوته قامت بذات رسول الله (ص). بل وكذلك إذا قالوا في انشاد لبيد:

* ألا كل شيء ما خلا الله باطل *

هذا شعر لبيد وكلام لبيد، لم يريدوا بذلك أن صوت المنشد هو صوت لبيد، بل أرادوا أن هذا القول المؤلَّف، لفظه ومعناه، هو للبيد، وهذا منشد له. فمن قال: «إن هذا القرآن مخلوق» أو: «إن القرآن المنزل مخلوق» أو نحو هذه العبارات ـ كان بمنزلة من قال: إن هذا الكلام ليس هو كلام الله، وبمنزلة من قال عن الحديث المسموع من المحدِّث: إن هذا ليس كلام رسول الله (ص)، وإن النبي (ص) لم يتكلم بهذا الحديث، وبمنزلة من قال: إن هذا الشعر ليس هو شعر لبيد، ولم يتكلم به لبيد، ومعلوم أن هذا كله باطل.

ثم إن هؤلاء صاروا يقولون: هذا القرآن المنزَّل المسموع هو تلاوة القرآن وقراءته، وتلاوة القرآن مخلوقة، وقراءة القرآن مخلوقة، ويقولون: تلاوتنا للقرآن مخلوقة، وقراءتنا له مخلوقة، ويُدْخلون في ذلك نفي الكلام المسموع، ويقولون: لفظُنا بالقرآن مخلوق، ويُدخلون في ذلك القرآن الملفوظ المتلو المسموع.

فأنكر الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة هذا، وقالوا: اللفظية جَهْمية، وقالوا: افترقت الجهمية ثلاث فرق: فرقة قالت القرآن مخلوق، وفرقة قالت نقف فلا نقول مخلوق ولا غير مخلوق، وفرقة قالت تلاوة القرآن واللفظ بالقرآن مخلوق. فلما انتشر ذلك عن أهل السنة غلطت طائفة فقالت: لفظنا بالقرآن غير مخلوق، وتلاوتنا له غير مخلوقة. فبدّع الإمام أحمد هؤلاء، وأمر بهجرهم. ولهذا ذكر الأشعري في مقالاته هذا عن أهل السنة وأصحاب الحديث، فقال: والقول باللفظ والوقف عندهم بدعة، من قال «اللفظ بالقرآن مخلوق» فهو مبتدع عندهم، ومن قال «غير مخلوق» فهو مبتدع. وكذلك ذكر محمد بن جرير الطبري في «صريح السنة» أنه سمع غير واحد من أصحابه يذكر عن الإمام أحمد أنه قال: من قال «لفظي بالقرآن مخلوق» فهو جهمي، ومن قال «إنه غير مخلوق» فهو مبتدع.

وصنَّف أبو محمد بن قتيبة في ذلك كتاباً. وقد ذكر أبو بكر الخلّال هذا في كتاب «السنة». وبسط القول في ذلك، وذكر ما صنفه أبو بكر المروزي في ذلك.

وكان أهل الحديث قد افترقوا في ذلك، فصار طائفة منهم يقولون: «لفظنا بالقرآن غير مخلوق» ومرادهم أن القرآن المسموع غير مخلوق، وليس مرادهم صوت العبد، كما يُذكر ذلك عن أبي حاتم الرازي، ومحمد بن داود المصيصي، وطوائف غير هؤلاء. وفي أتباع هؤلاء من قد يُدْخِل صوتَ العبد أو فعله في ذلك أو يقف فيه، ففهم ذلك بعض الأئمة، فصار يقول: أفعال العباد أصواتُهم مخلوقة، رَدّاً لهؤلاء؛ كما فعل البخاري ومحمد بن نصر المروزي وغيرهما من أهل العلم والسنة.

وصار يحصل بسبب كثرة الخوض في ذلك ألفاظ مشتركة، وأهواء للنفوس، حَصَل [بسبب] ذلك نوع من الفرقة والفتنة، وحصل بين البخاري وبين محمد ابن يحيى الذهلي في ذلك ما هو معروف، وصار قوم مع البخاري كمسلم بن الحجاج ونحوه، وقوم عليه كأبي زرعة وأبي حاتم الرازيين وغيرهما. وكل هؤلاء من أهل العلم والسنة والحديث، وهم من أصحاب أحمد بن حنبل؛ ولهذا قال ابن قتيبة: إن أهل السنة لم يختلفوا في شيء من أقوالهم إلا في مسألة اللفظ.

وصار قوم يطلقون القول بأن التلاوة هي المتلو، والقراءة هي المقروء. وليس مرادهم بالتلاوة المصدر، ولكن الإنسان إذا تكلم بالكلام فلا بد له من حركة، ومما يكون عن الحركة من أقواله التي هي حروف منظومة ومعان مفهومة. والقول والكلام يراد به تارةً المجموعُ فتدخل الحركة في ذلك، ويكون الكلام نوعاً من العمل وقسماً منه، ويراد به تارةً ما يقترن بالحركة ويكون عنها، لا نفس الحركة، فيكون الكلام قسيما للعمل، ونوعاً آخر ليس هو منه.

فالذين قالوا: «التلاوة هي المتلو» من أهل العلم والسنة قصدوا أن التلاوة هي القول والكلام المقترن بالحركة، وهي الكلام المتلو. وآخرون قالوا: بل التلاوة غير المتلو، والقراءة غير المقروء، والذين قالوا ذلك من أهل السنة والحديث أرادوا بذلك أن أفعال العباد ليست هي كلام الله، ولا أصوات العباد هي صوت الله، وهذا الذي قصده البخاري، وهو مقصود صحيح.

وسبب ذلك أن لفظ: «التلاوة، والقراءة، واللفظ» مجمل مشترك: يُراد به المصدر، ويُراد به المفعول. فمن قال: «اللفظ ليس هو الملفوظ، والقول ليس هو المقول» وأراد باللفظ والقول المصدر، كان معنى كلامه أن الحركة ليست هي الكلام المسموع، وهذا صحيح.

ومن قال «اللفظ هو الملفوظ، والقول هو نفس المقول» وأراد باللفظ والقول مسمَّى المصدر،

صار حقيقةً مراده أن اللفظ والقول [المراد به الكلام المقول الملفوظ] هو الكلام المقول الملفوظ، وهذا صحيح. فمن قال: «اللفظ بالقرآن، أو القراءة، أو التلاوة، مخلوقة» أو: «لفظي بالقرآن، أو تلاوتي»، دخل في كلامه نفسُ الكلام المقروء المتلو، وذلك هو كلام الله تعالى. وإن أراد بذلك مجرد فعله وصوته كان المعنى صحيحاً، لكن إطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره. ولهذا قال أحمد في بعض كلامه: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهمي» احترازاً عما إذا أراد به فعله وصوته. وذكر اللالكائي أن بعض من كان يقول ذلك رأى في منامه كأن عليه فروة ورجلٌ يضربه، فقال له: لا تضربني، فقال: إني لا أضربك، وإنما أضرب الفروة، فقال: إن الضرب إنما يقع ألمه علي، فقال هكذا إذا قلت: «لفظي بالقرآن مخلوق» وقع الخلق على القرآن.

ومن قال: «لفظي بالقرآن غير مخلوق، أو تلاوتي» دخل في ذلك المصدر الذي هو عمله، وأفعال العباد مخلوقة. ولو قال: «أردت به أن القرآن المتلو غير مخلوق، لا نفس حركاتي» قيل [له]: لفظك هذا بدعة، وفيه إجمال وإيهام، وإن كان مقصودك صحيحاً [كما يقال للأول إذا قال: «أردت أن فعلي مخلوق»: لفظك أيضاً بدعة، وفيه إجمال وإيهام وإن كان مقصودك صحيحاً].

فلهذا منع أئمة السنة الكبار إطلاق هذا وهذا، وكان هذا وسطاً بين الطرفين، وكان أحمد وغيره من الأئمة يقولون: القرآن حيث تَصَرَّف كلام الله غير مخلوق، فيجعلون القرآن نفسه حيث تصرف غير مخلوق، من غير أن يقترن بذلك ما يشعر أن أفعال العباد وصفاتهم غير مخلوقة. وصارت كل طائفة من النفاة والمثبتة في مسألة التلاوة تحكي قولها عن أحمد، وهم ـ كما ذكر البخاري في كتاب «خلق الأفعال» وقال: إن كل واحدة من هاتين الطائفتين تذكر قولها عن أحمد، وهم لا يفقهون قوله لدقة معناه.

ثم صار ذلك التفرق موروثاً في أتباع الطائفتين؛ فصارت طائفة تقول: إن اللفظ بالقرآن غير مخلوق، موافقة لأبي حاتم الرازي ومحمد بن داود المصيصي وأمثالهما كأبي عبد الله بن مَنْده وأهل بيته، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي نصر السجزي، وأبي إسماعيل الأنصارى، وأبي يعقوب الفرات الهروي وغيرهم.

وقوم يقولون نقيض هذا القول من غير دخول في مذهب ابن كُلاَّب. ـ مع إتفاق الطائفتين على أن القرآن كله كلام الله، لم يُحْدث غيرُه شيئاً منه، ولا خلق منه شيئاً في غيره: لا حروفه، ولا معانيه ـ مثل حسين الكرابيسي وداود بن علي الأصبهاني وأمثالهما. وحدث مع هذا من يقول بقول ابن كُلاَّب: إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس المتكلم، هو الأمر

بكل ما أمر به، والنهي عن كل ما نهى عنه، والإخبار بكل ما أخبر به، وإن عُبِّر عنه بالعربية كان هو القرآن، وإن عُبِّر عنه بالعبرية كان هو التوراة. وجمهور الناس من أهل السنة والمعتزلة وغيرهم أنكروا ذلك، وقالوا: إن فساد هذا معلوم بصريح العقل فإن التوراة إذا عُرِّبت لم تكن هي القرآن، ولا معنى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ هو معنى ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾. وكان يوافقهم على إطلاق القول بأن التلاوة غير المتلو وأنها مخلوقة، مَنْ لا يوافقهم على هذا المعنى، بل قصده أن التلاوة هي أفعال العباد وأصواتهم.

وصار أقوام يطلقون القول بأن التلاوة غير المتلو، وأن اللفظ بالقرآن مخلوق، فمنهم من يُعرف أنه موافق لابن كلاب، ومنهم من يُعرف مخالفته له، ومنهم من لا يُعرف منه لا هذا ولا هذا، وصار أبو الحسن الأشعري ونحوه ـ ممن يوافق ابن كُلاّب على قوله ـ موافقاً للإمام أحمد وغيره من أئمة السنة في المنع من إطلاق هذا وهذا، فيمنعون أن يقال: اللفظ بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق. وهؤلاء منعوه من جهة كونه يُقال في القرآن: إنه يُلفظ أو لا يُلفظ وقالوا اللفظ: الطرح والرمي، ومثل هذا لا يقال في القرآن.

ووافق هؤلاء على التعليل بهذا طائفة ممن لا يقول بقول ابن كُلاَّب في الكلام كالقاضي أبي يعلى وأمثاله. ووقع بين أبي نُعَيْم الأصبهاني وأبي عبد الله بن مَنْدَه في ذلك ما هو معروف، وصنَّف أبو نعيم في ذلك كتابه في الرد على اللفظية والحلولية، ومال فيه إلى جانب النفاة القائلين بأن التلاوة مخلوقة، كما مال ابن منده إلى جانب من يقول إنها غير مخلوقة، فما قصده كل منهما من الحق وجد فيه من المنقول الثابت عن الأئمة ما يوافقه.

وكذلك وقع بين أبي ذر الهروي وأبي نصر السجزي في ذلك، حتى صنف أبو نصر السجزي كتابه الكبير في ذلك المعروف بالإبانة، وذكر فيه من الفوائد والآثار والانتصار للسنة وأهلها أموراً عظيمة المنفعة، لكنه نصر فيه قول من يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق، وأنكر على ابن قتيبة وغيره ما ذكروه من التفصيل، ورجَّح طريقة مَنْ هجر البخاري، وزعم أن أحمد بن حنبل كان يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق، وأنه رجع إلى ذلك. وأنكر ما نقله الناس عن أحمد من إنكاره على الطائفتين، وهي مسألة أبي طالب المشهورة.

وليس الأمر كما ذكره، فإن الإنكار على الطائفتين مستفيض عن أحمد عند أخص الناس به من أهل بيته وأصحابه الذين اعتنوا بجمع كلام [الإمام] أحمد، كالمروزي والخلاَّل وأبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأمثالهم، وقد ذكروا من ذلك ما يعلم كل عارف له أنه من أثبت الأمور عن أحمد. وهؤلاء العراقيون أعلم بأقوال أحمد من المنتسبين إلى السنة والحديث من أهل خراسان، الذين كان ابن مَنْدَه وأبو نصر وأبو إسماعيل الهروي وأمثالهم

يسلكون حذوهم، ولهذا صنَّف عبد الله بن عطاء الإبراهيمي كتاباً فيمن أخذ عن أحمد العلم، فذكر طائفة ذكر منهم أبو بكر الخلال، وظن أنه أبو محمد الخلال شيخ القاضي أبي يعلى وأبي بكر الخطيب، فاشتبه عليه هذا بهذا.

وهذا كما أن العراقيين المتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كُلاَّب، كأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري، وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري، والقاضي أبي بكر [ابن] الباقلاني، وأمثالهم، أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كُلاَّب. ولهذا كان القاضي أبو بكر ابن الطيب يكتب في أجوبته أحياناً: محمد بن الطيب الحنبلي، كما كان يقول الأشعري، إذ كان الأشعري وأصحابه متسبين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة، وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة، كابن عقيل، وصدقة بن الحسين، وابن الجوزي، وأمثالهم.

وكان أبو ذر الهروي قد أخذ طريقة [ابن] الباقلاني وأدخلها إلى الحرم، ويقال انه أول من أدخلها إلى الحرم، وعنه أخذ ذلك من أخذه من أهل المغرب فانهم كانوا يسمعون عليه البخاري ويأخذون ذلك عنه، كما أخذه أبو الوليد الباجي. ثم رحل الباجي إلى العراق، فأخذ طريقة الباقلاني عن أبي جعفر السمناني الحنفي قاضي الموصل صاحب [ابن] الباقلاني، ونحن قد بسطنا الكلام في هذه المسائل وبينا ما حصل فيها من النزاع والاضطراب في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بُيِّنت معانيها، فإن ما كان مأثوراً حصلت به الألفة، وما كان معروفاً حصلت به المعرفة. كما يروى عن مالك رحمه الله أنه قال: «إذا قل العلم ظهر الجفاء، وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء». فإذا لم يكن اللفظ منقولاً ولا معناه معقولاً ظهر الجفاء والأهواء، ولهذا تجد قوماً كثيرين يحبون قوماً ويبغضون قوماً لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها، بل يوالون على إطلاقها أو يعادون، من غير أن تكون منقولة نقلاً صحيحاً عن النبي (ص) وسلف الأمة، ومن غير أن يكونوا هم يعقلون معناها، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها. وسبب هذا إطلاق أقوال ليست منصوصة، وجَعْلها مذاهب يُدعى إليها، ويوالى ويعادى عليها.

والأقوال إذا حكيت عن قائلها أو نسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذاك على سبيل

التعريف والبيان، وأما المدح والذم والموالاة والمُعاداة فعلى الأسماء المذكورة في القرآن العزيز، كاسم المسلم والكافر، والمؤمن والمنافق، والبر والفاجر، والصادق والكاذب، والمصلح والمفسد، وأمثال ذلك. وكون القول صواباً أو خطأً يعرف بالأدلة الدالة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع، والأدلة الدالة على العلم لا تتناقض كما تقدم.

والتناقض هو أن يكون أحد الدليلين يناقض مدلول الآخر: إما بأن يَنفي أحدُهُما عينَ ما يثبته الآخر، وهذا هو التناقض الخاص الذي يذكره أهل الكلام والمنطق، وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى. وأما التناقض المطلق فهو أن يكون موجب أحد الدليلين ينافي موجب الآخر: إما بنفسه، وإما بلازمه، مثل أن ينفي أحدُهما لازمَ الآخر أو يثبت ملزومه، فإن انتفاء لازم الشيء يقتضي انتفاءه، وثبوت ملزومه يقتضي ثبوته. ومن هذا الباب الحكم على الشيئين المتماثلين من كل وجه مؤثر في الحكم بحكمين مختلفين، فإن هذا تناقض أيضاً، إذ حكم الشيء حكم مثله، فإذا حُكم على مثله بنقيض حكمه كان كما لو حُكم عليه بنقيض حكمه. وهذا التناقض العام هو الاختلاف الذي نفاه الله تعالى عن كتابه بقوله عز وجل: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾، وهو الاختلاف الذي وصف الله به قول الكفار في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ * يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾.

وضد هذا هو التشابه العام الذي وصف الله به القرآن في قوله: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ﴾، وهذا ليس هو التشابه الخاص الذي وصف الله تعالى به بعض القرآن في قوله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، فإن ذلك التشابه العام يراد به التناسب والتصادق والائتلاف.

وضده: الاختلاف الذي هو التناقض والتعارض، فالأدلة الدالة على العلم لا يجوز أن تكون متناقضة متعارضة، وهذا مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء، ومَنْ صار من أصل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلة والحيرة فإنما ذاك لفساد استدلاله إما لتقصيره، وإما لفساد دليله، ومن أعظم أسباب ذلك الألفاظ المجملة التي تشتبه معانيها. وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم بنوا أمرهم على أصل فاسد، وهو أنهم جعلوا [أقوالهم التي ابتدعوها هي الأقوال المحكمة التي جعلوها أصول دينهم، وجعلوا] قول الله ورسوله من المجمل الذي لا يُستفاد منه علم ولا هدى، فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم، والمحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه، كما يجعل الجهمية من المتفلسفية والمعتزلة ونحوهم ما أحدثوه من الأقوال التي نفوا بها صفات الله، ونفوا بها رؤيته في الآخرة وعُلُوَّه

على خلقه، وكون القرآن كلامه ونحو ذلك، جعلوا تلك الأقوال محكمة، وجعلوا قول الله ورسوله مؤوّلاً عليها، أو مردوداً، أو غير ملتفت إليه ولا متلقّى للهدى منه. فتجد أحدهم يقول: ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا له كم، ولا كيف، ولا تحله الأعراض والحوادث ونحو ذلك، وليس بمباين للعالم ولا خارج عنه.

وأصل قول الجهمية هو نفي الصفات بما يزعمونه من دعوى العقليات التي عارضوا بها النصوص، إذ كان العقل الصريح الذي يستحق أن تسمى قضاياه عقليات موافقاً للنصوص لا مخالفاً لها. ولما كان قد شاع في عرف الناس أن قول الجهمية مبناه على النفي صار الشعراء ينظمون هذا المعنى، كقول أبي تمام:

جَهْمية الأوصاف إلا أنهم قد لقّبوها جوهر الأشياء

فهؤلاء ارتكبوا أربع عظائم: أحدها: ردّهم لنصوص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والثاني: ردّهم ما يوافق ذلك من معقول العقلاء، والثالث: جعل ما خالف ذلك من أقوالهم المجملة أو الباطلة هي أصول الدين، والرابع: تكفيرهم، أو تفسيقهم، أو تخطئتهم لمن خالف هذه الأقوال المبتدعة المخالفة لصحيح المنقول وصريح المعقول.

وأما أهل العلم والإيمان: فهم على نقيض هذه الحال، يجعلون كلام الله [وكلام] رسوله هو الأصل الذي يعتمد عليه، وإليه يردُّ ما تنازع الناس فيه، فما وافقه كان حقّاً، وما خالفه كان باطلاً، ومَنْ كان قصده متابعته من المؤمنين، وأخطأ بعد اجتهاده الذي استفرغ به وُسْعه غفر الله له خطأه، سواء كان خطؤه في المسائل العلمية الخبرية، أو المسائل العملية، فإنه ليس كل ما كان معلوماً متيقناً لبعض الناس يجب أن يكون معلوماً متيقناً لغيره.

وليس كل ما قاله رسول الله (ص) يعلمه كل الناس ويفهمونه، بل كثير منهم لم يسمع كثيراً منه، وكثير منهم قد يشتبه عليه ما أراده، وإن كان كلامه في نفسه محكماً مقروناً بما يبين مراده. لكن أهل العلم يعلمون ما قاله، ويميّزون بين النقل الذي يصدق به والنقل الذي يكذب به، ويعرفون ما يُعلم به معاني كلامه (ص)، فإن الله تعالى أمر الرسول بالبلاغ المبين، وهو أطوع الناس لربه، فلا بد أن يكون قد بلّغ البلاغ المبين، ومع البلاغ المبين لا يكون بيانه ملتبساً مدلسا.

والآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله، إنما نفى عن غيره علم تأويلها، لا علم تفسيرها ومعناها.

٤

التفسير والابتداع(*)

الخلاف بين السلف في التفسير قليل، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوّع لا اختلاف تضاد. وذلك صنفان:

أحدهما أن يعبر كل واحد منهم عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه تدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر مع اتحاد المسمى، بمنزلة الأسماء المتكافئة التي بين المترادفة والمتباينة، كما قيل في اسم السيف: الصارم والمهند، وذلك مثل أسماء الله الحسنى وأسماء رسوله (ص) وأسماء القرآن، فإن أسماء الله كلها على مسمى واحد فليس دعاؤه باسم من أسمائه الحسنى مضاداً لدعائه باسم آخر بل الأمر كما قال تعالى: ﴿قل ادعوا اللّهَ أو ادعوا الرحمٰن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾، وكل اسم من أسمائه يدل على الذات المسماة وعلى الصفة التي تضمنها الاسم، كالعليم يدل على الذات والعلم، والقدير يدل على الذات والقدرة، والرحيم يدل على الذات والرحمة. ومن أنكر دلالة أسمائه على صفاته ممن يدّعي الظاهرية، فقوله من جنس قول غلاة الباطنية القرامطة الذين يقولون: لا يقال هو حيّ ولا ليس بحي، بل ينفون عنه النقيضين، فإن أولئك القرامطة الباطنية لا ينكرون اسماً هو علم محض كالمضمرات، وإنما ينكرون ما في أسمائه الحسنى من صفات الإثبات، فمن وافقهم على مقصودهم كان ـ مع دعواه الغلو في الظاهر ـ موافقاً لغلاة الباطنية في ذلك، وليس هذا موضع بسط ذلك.

وإنما المقصود أن كل اسم من أسمائه يدل على ذاته وعلى ما في الاسم من صفاته. ويدل

(*) مقدمة في أصول التفسير، ٧ ـ ٩، ٢٥ ـ ٣٣، ٤٤.

أيضاً على الصفة التي في الاسم الآخر بطريق اللزوم. وكذلك أسماء النبي (ص) مثل محمد وأحمد والماحي والحاشر والعاقب. وكذلك أسماء القرآن مثل القرآن والفرقان والهدى والشفاء والبيان والكتاب وأمثال ذلك.

فإذا كان مقصود السائل تعيين المسمى عبرنا عنه بأي اسم كان إذا عرف مسمى هذا الاسم، وقد يكون الاسم علماً وقد يكون صفة كمن يسأل عن قوله ﴿ومن أعرض عن ذكري﴾: ما ذِكره؟ فيقال له هو القرآن مثلاً أو ما أنزله من الكتب، فإن الذكر مصدر، والمصدر تارة يضاف إلى الفاعل وتارة إلى المفعول، فإذا قيل ذكر الله بالمعنى الثاني كان ما يذكر به مثل قول العبد سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر. وإذا قيل بالمعنى الأول كان ما يذكره هو وهو كلامه، وهذا هو المراد في قوله: ﴿ومن أعرض عن ذكري﴾، لأنه قال قبل ذلك: ﴿فإما يأتينكم مني هدًى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى﴾، وهداه هو ما أنزله من الذكر. وقال بعد ذلك: ﴿قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً؟ قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها﴾. والمقصود أن يعرف أن الذكر هو كلامه المنزّل أو هو ذكر العبد له، فسواء قيل ذكري كتابي أو كلامي أو هداي أو نحو ذلك، فإن المسمى واحد.

وإن كان مقصود السائل معرفة ما في الاسم من الصفة المختصة به، فلا بد من قدر زائد على تعيين المسمى، مثل أن يسأل عن القدوس السلام المؤمن وقد علم أنه الله، لكن مراده ما معنى كونه قدوساً سلاماً مؤمناً ونحو ذلك.

إذا عرف هذا فالسلف كثيراً ما يعبرون عن المسمى بعبارة تدل على عينه، وإن كان فيها من الصفة ما ليس في الاسم الآخر، كمن يقول: أحمد هو الحاشر والماحي والعاقب، والقدوس هو الغفور والرحيم؛ أي أن المسمى واحد لا أن هذه الصفة هي هذه. ومعلوم أن هذا ليس اختلاف تضاد كما يظنه بعض الناس. مثال ذلك تفسيرهم للصراط المستقيم، فقال بعضهم: هو القرآن - أي اتباعه - لقول النبي (ص) في حديث عليّ الذي رواه الترمذي ورواه أبو نعيم من طرق متعددة: «هو حبل الله المتين والذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم». وقال بعضهم هو الإسلام لقوله (ص) في حديث النواس ابن سمعان الذي رواه الترمذي وغيره: «ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً، وعلى جنبتي الصراط سوران، وفي السورين أبواب مفتحة، وعلى الأبواب ستور مرخاة، وداع يدعو من فوق الصراط، وداع يدعو على رأس الصراط. قال: فالصراط المستقيم هو الإسلام، والسوران حدود الله، والأبواب المفتحة محارم الله، والداعي على رأس الصراط كتاب الله، والداعي فوق

الصراط واعظ الله في قلب كل مؤمن». فهذان القولان متفقان لأن دين الإسلام هو أتباع القرآن. ولكن كل منهما نبه على وصف غير الوصف الآخر، كما أن لفظ «صراط» يشعر بوصف ثالث. وكذلك قول من قال: هو السنة والجماعة، وقول من قال: هو طريق العبودية، وقول من قال: هو طاعة الله ورسوله (ص)، وأمثال ذلك. فهؤلاء كلهم أشاروا إلى ذات واحدة، لكن وصفها كل بصفة من صفاتها.

الصنف الثاني أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل، وتنبيه المستمع على النوع، لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه، مثل سائل أعجمي سأل عن مسمى لفظ «الخبز» فأُري رغيفاً وقيل له: هذا. فالإشارة إلى نوع هذا لا إلى هذا الرغيف وحده. مثال ذلك ما نقل في قوله: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾ فمعلوم أن الظالم لنفسه يتناول المضيع للواجبات والمنتهك للمحرمات، والمقتصد يتناول فاعل الواجبات وتارك المحرمات، والسابق يدخل فيه من سبق فتقرب بالحسنات مع الواجبات. فالمقتصدون هم أصحاب اليمين، والسابقون أولئك المقربون.

[في الاختلاف في التفسير باختلاف طرق الاستدلال]

وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل، فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين. حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان ، فإن التفاسير التي يذكر فيها كلام هؤلاء صرفاً لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين، مثل تفسير عبد الرزاق ووكيع وعبد بن حميد وعبد الرحمٰن بن إبراهيم دحيم ومثل تفسير الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه وبقي بن مخلد وأبي بكر بن المنذر وسفيان بن عيينة وسنيد وابن جرير وابن أبي حاتم وأبي سعيد الأشج وأبي عبد الله بن ماجه وابن مردويه.

إحداهما: قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها. والثانية: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به. فالأولون: راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به وسياق الكلام. ثم هؤلاء كثيراً ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة، كما يغلط في ذلك الذين قبلهم؛ كما أن الأولين كثيراً ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط بذلك الآخرون، وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق، ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق.

والأولون صنفان: تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به. وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلاً، فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول؛ وقد يكون حقاً، فيكون خطؤهم فيه في الدليل لا في المدلول. وهذا كما أنه وقع في تفسير القرآن، فإنه وقع أيضاً في تفسير الحديث.

فالذين أخطأوا في الدليل والمدلول مثل طوائف من أهل البدع، اعتقدوا مذهباً يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة كسلف الأمة وأئمتها، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم: تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه. ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم. وهذا كالمعتزلة مثلاً، فانهم من أعظم الناس كلاماً وجدالاً، وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم، مثل تفسير عبد الرحمٰن بن كيسان الأصم شيخ إبراهيم بن اسماعيل بن علية الذي كان يناظر الشافعي، ومثل كتاب أبي علي الجبائي، والتفسير الكبير للقاضي عبد الجبار ابن أحمد الهمداني و[التفسير] لعلي بن عيسى الرماني، والكشاف لأبي القاسم الزمخشري، فهؤلاء وأمثالهم اعتقدوا مذاهب المعتزلة.

وأصول المعتزلة خمسة يسمونها هم: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتوحيدهم هو توحيد الجهمية الذي مضمونه نفي الصفات وغير ذلك، قالوا: إن الله لا يرى، وإن القرآن مخلوق،، وانه ليس فوق العالم، وانه لا يقوم به علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا مشيئة ولا صفة من الصفات.

وأما عدلهم فمن مضمونه أن الله لم يشأ جميع الكائنات ولا خلقها كلها، ولا هو قادر عليها كلها، بل عندهم أفعال العباد لم يخلقها الله لا خيرها ولا شرها، ولم يرد إلا ما أمر به شرعاً، وما سوى ذلك فإنه يكون بغير مشيئته. وقد وافقهم على ذلك متأخرو الشيعة كالمفيد وأبي جعفر الطوسي وأمثالهما. ولأبي جعفر هذا تفسير على هذه الطريقة، لكن يضم إلى ذلك قول الإمامية الإثني عشرية، فإن المعتزلة ليس فيهم من يقول بذلك ولا من ينكر خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي.

ومن أصول المعتزلة مع الخوارج إنفاذ الوعيد في الآخرة، وأن الله لا يقبل في أهل الكبائر شفاعة ولا يخرج منهم أحداً من النار. ولا ريب أنه قد رد عليهم طوائف من المرجئة

الكرامية والكلابية وأتباعهم فأحسنوا تارة وأساءوا أخرى حتى صاروا في طرفي نقيض كما بسط في غير هذا الموضع.

والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأياً ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا من أئمة المسلمين، لا في رأيهم ولا في تفسيرهم. وما من تفسير من تفاسيرهم الباطلة إلا وبطلانه من وجوه كثيرة، وذلك من جهتين: تارة من العلم بفساد قولهم، وتارة من العلم بفساد ما فسروا به القرآن، إما دليلاً على قولهم أو جواباً على المعارض لهم. ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحاً ويدس البدع في كلامه وأكثر الناس لا يعلمون، كصاحب الكشاف ونحوه، حتى انه يروج على خلق كثير ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء الله. وقد رأيت من العلماء المفسرين وغيرهم من يذكر في كتابه وكلامه من تفسيرهم ما يوافق أصولهم التي يعلم أو يعتقد فسادها، ولا يهتدي لذلك.

ثم إنه لسبب تطرف هؤلاء وضلالهم دخلت الرافضة الإمامية ثم الفلاسفة ثم القرامطة وغيرهم فيما هو أبلغ من ذلك. وتفاقم الأمر في الفلاسفة والقرامطة والرافضة، فانهم فسروا القرآن بأنواع لا يقضي العالم منها عجبه، فتفسير الرافضة كقولهم: ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ وهما أبو بكر وعمر، و﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ أي بين أبي بكر وعمر وعلي في الخلافة، و﴿ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ هي عائشة، و﴿قاتلوا أئمة الكفر﴾ طلحة والزبير، و﴿مرج البحرين﴾ علي وفاطمة، و﴿اللؤلؤ والمرجان﴾ الحسن والحسين، و﴿كل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾ في علي بن أبي طالب، و﴿عم يتساءلون عن النبأ العظيم﴾ علي بن أبي طالب، و﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ هو علي، ويذكرون الحديث الموضوع بإجماع أهل العلم وهو تصدقه بخاتمه في الصلاة، وكذلك قوله ﴿أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة﴾ نزلت في علي لما أصيب بحمزة.

ومما يقارب هذا ـ من بعض الوجوه ـ ما يذكره كثير من المفسرين في مثل قوله: ﴿الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار﴾ أن الصابرين رسول الله والصادقين أبـو بكـر والقانتين عمر والمنفقين عثمان والمستغفرين علي، وفي مثل قوله ﴿محمد رسول الله والذين معه﴾ أبو بكر ﴿أشداء على الكفار﴾ عمر ﴿رحماء بينهم﴾ عثمان ﴿تراهم ركعاً سجداً﴾ علي. وأعجب من ذلك قول بعضهم ﴿والتين﴾ أبو بكر ﴿والزيتون﴾ عمر ﴿وطور سينين﴾ عثمان ﴿وهذا البلد الأمين﴾ علي، وأمثال هذه

الخرافات التي تتضمن تارة تفسير اللفظ بما لا يدل عليه بحال، فإن هذه الألفاظ لا تدل على هؤلاء الأشخاص؛ وقوله تعالى: ﴿والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركّعاً سجّداً﴾ كل ذلك نعت للذين معه وهي التي يسميها النحاة خبراً بعد خبر، والمقصود هنا أنها كلها صفات لموصوف واحد وهم الذين معه، ولا يجوز أن يكون كل منها مراداً به شخص واحد، وتتضمن تارة جعل اللفظ المطلق العام منحصراً في شخص واحد كقولهم: إن قوله ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ أريد بها عليّ وحده، وقول بعضهم: إن قوله ﴿والذي جاء بالصدق وصدّق به﴾ أريد بها أبو بكر وحده، وقوله ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل﴾ أريد بها أبو بكر وحده ونحو ذلك.

وتفسير ابن عطية وأمثاله أتبع للسنة والجماعة وأسلم من البدعة من تفسير الزمخشري، ولو ذكر كلام السلف الموجود في التفاسير المأثورة عنهم على وجهه لكان أحسن وأجمل، فإنه كثيراً ما ينقل من تفسير محمد بن جرير الطبري وهو من أجل التفاسير وأعظمها قدراً، ثم إنه يدع ما نقله ابن جرير عن السلف لا يحكيه بحال ويذكر ما يزعم أنه قول المحققين، وإنما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم، وإن كانوا أقرب إلى السنة من المعتزلة. لكن ينبغي أن يعطى كل ذي حق حقه ويعرف أن هذا من جملة التفسير على المذهب. فإن الصحابة والتابعين والأئمة إذا كان لهم في تفسير الآية قول وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه - وذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان - صاروا مشاركين للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع في مثل هذا. وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك بل مبتدعاً، وإن كان مجتهداً مغفوراً له خطؤه.

فالمقصود بيان طرق العلم وأدلته وطرق الصواب. ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله (ص). فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً. ومعلوم أن كل من خالف قولهم له شبهة يذكرها، إما عقلية وإما سمعية، كما هو مبسوط في موضعه. والمقصود هنا التنبيه على مثار الاختلاف في التفسير، وأن من أعظم أسبابه البدع الباطلة التي دعت أهلها إلى أن حرفوا الكلم عن مواضعه، وفسروا كلام الله ورسوله (ص) بغير ما أريد به، وتأولوه على غير تأويله.

فمن أصول العلم بذلك أن يعلم الإنسان القول الذي خالفوه وأنه الحق، وأن يعرف أن

تفسير السلف يخالف تفسيرهم، وأن يعرف أن تفسيرهم محدث مبتدع، ثم أن يعرف بالطرق المفصلة فساد تفسيرهم بما نصبه الله من الأدلة على بيان الحق. وكذلك وقع من الذين صنفوا في شرح الحديث وتفسيره من المتأخرين من جنس ما وقع فيما صنفوه من شرح القرآن وتفسيره.

وأما الذين يخطئون في الدليل لا في المدلول، فمثل كثير من الصوفية والوعاظ والفقهاء وغيرهم، يفسرون القرآن بمعان صحيحة لكن القرآن لا يدل عليها، مثل كثير مما ذكره أبو عبد الرحمن السلمي في حقائق التفسير. وإن كان فيما ذكروه ما هو معان باطلة فإن ذلك يدخل في القسم الأول وهو: الخطأ في الدليل والمدلول جميعاً حيث يكون المعنى الذي قصدوه [فاسداً].

[تفسير القرآن بالقرآن، وتفسيره بالسنة، وأقوال الصحابة]

فان قال قائل: فما أحسن طريق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر.

فان أعياك ذلك فعليك بالسنة، فانها شارحة للقرآن وموضحة له، بل قد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: كل ما حكم به رسول الله (ص) فهو مما فهمه من القرآن. قال الله تعالى: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما﴾، وقال تعالى ﴿وأنزلنا إليك الذِّكر لتبين للناس ما أنزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾، وقال تعالى ﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾. ولهذا قال رسول الله (ص): «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه»، يعني السنة. والسنة أيضاً تنزل عليه بالوحي كما ينزل القرآن لأنها تُتلى كما يُتلى، وقد استدل الإمام الشافعي وغيره من الأئمة على ذلك بأدلة كثيرة ليس هذا موضع ذلك.

والغرض أنك تطلب تفسير القرآن منه، فإن لم تجده فمن السنة كما قال رسول الله (ص) لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال أجتهد رأيي. قال فضرب رسول الله (ص) في صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسول الله لما يرضي رسول الله، وهذا الحديث في المساند والسنن بإسناد جيد.

[تفسير القرآن بأقوال الصحابة]

وحينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة،

فانهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، [منهم] عبد الله بن مسعود. قال الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: حدثنا أبو كريب، قال أنبأنا جابر بن نوح، أنبأنا الأعمش عن أبي الضحى [مسلم بن صبيح] عن مسروق قال: قال عبد الله - يعني ابن مسعود: ما نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم نزلت وأين نزلت، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته. وقال الأعمش أيضاً عن أبي وائل [شقيق ابن سلمة] عن ابن مسعود قال: كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن.

ومنهم الحبر البحر عبد الله بن عباس ابن عم رسول الله (ص) وترجمان القرآن ببركة دعاء رسول الله (ص) له حيث قال: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل».

وقال ابن جرير: حدثنا محمد بن بشار أنبأنا وكيع أنبأنا سفيان عن الأعمش عن مسلم [عن مسروق قال] قال عبد الله يعني ابن مسعود: نعم ترجمان القرآن ابن عباس، ثم رواه عن يحيى بن داود عن إسحاق الأزرق عن سفيان عن الأعمش عن مسلم بن صبيح أبي الضحى عن مسروق عن ابن مسعود أنه قال: نعم الترجمان للقرآن ابن عباس، ثم رواه عن بندار عن جعفر بن عون عن الأعمش به كذلك، فهذا إسناد صحيح إلى ابن مسعود أنه قال عن ابن عباس هذه العبارة. وقد مات ابن مسعود في سنة ثلاث وثلاثين على الصحيح وعَمَّر بعده ابن عباس ستاً وثلاثين سنة، فما ظنك بما كسبه من العلوم بعد ابن مسعود.

جمع القراءات السبع

وسئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن (جمع القراءات السبع) هل هو سنة أم بدعة، وهل جمعت على عهد رسول الله (ص) أم لا، وهل لجامعها مزية ثواب على من قرأ برواية [واحدة] أم لا؟

فأجاب رحمه الله:

الحمد لله، أما نفس معرفة القراءة وحفظها فسنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول. فمعرفة القراءة التي كان النبي (ص) يقرأ بها، أو فقرهم على القراءة بها، أو يأذن لهم وقد قرأوا بها، سنة. والعارف في القراءات الحافظ لها له مزية على من لم يعرف ذلك ولا يعرف إلا قراءة واحدة.

وأما جمعها في الصلاة أو في التلاوة فهو بدعة مكروهة، وأما جمعها لأجل الحفظ والدرس فهو من الاجتهاد الذي فعله طوائف في القراءة.

5

القياس الشرعي مطبّقاً(*)

سُئل شيخُ الإسلام ابنُ تيمية رضي الله عنه عما يقع في كلام كثير من الفقهاء من قولهم «هذا خلاف القياس» لما ثبت بالنصّ أو قولِ الصحابة أو بعضهم، وربما كان حُكماً مجمعاً عليه.

فمن ذلك قولهم: تطهير الماء إذا وقع فيه نجاسة خلافُ القياس، بل وتطهير النجاسة على خلاف القياس، والتوضؤ من لحوم الإبل على خلاف القياس، والفطر بالحجامة على خلاف القياس، والسَّلم على خلاف القياس، والإجارةُ والحوالَةُ والكتابة والمضاربةُ والمزارعةُ والمساقاةُ والقرضُ وصحةُ صوم المفطر ناسياً والمضيُّ في الحج الفاسد، كل ذلك على خلاف القياس، وغير ذلك من الأحكام.

فهل هذا القولُ صوابٌ أم لا؟ وهل يعارض القياسُ الصحيحُ النص أم لا؟

فأجاب:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين

أصلُ هذا أن نعلم أنَّ لفظ القياس لفظٌ مجملٌ يدخل فيه القياس الصحيحُ والقياس الفاسد. فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين؛ الأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس، وهو مِنَ العدل الذي بعث الله به رسوله.

(*) القياس في الشرع الإسلامي، ٦ - ١١، ٢٠ - ٢٥.

فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي عُلق بها الحكم في الأصل موجودةً في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط. وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه. وحيث جاءت الشريعةُ باختصاص بعض الأنواع بحكم يُفارِقُ به نظائرَه، فلا بد أن يختصَّ ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصَه بالحكم ويمنع مساواته لغيره. لكن الوصف الذي اختصَّ به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر. وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يَعلم صحتَه كلُّ أحد. فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالفٌ للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس في الأمر.

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا قطعاً أنه قياس فاسد، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم. فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده.

المضاربة، والمساقاة، والمزارعة

ونحن نبيّن أمثلةَ ذلك مما ذُكر في السؤال:

فالذين قالوا (المضاربةُ) و(المساقاة) و(المزارعة) على خلاف القياس ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة، لأنها عمل بعوَض، والإجارةُ يشترَط فيها العلم بالعوض والمعوَّض. فلما رأوا العمل في هذه العقود غير معلوم، والربح فيها غير معلوم، قالوا: تخالف القياس. وهذا من غلطهم، فإن هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات الخاصة التي يشترط فيها العلم بالعوضين، و(المشاركات) جنس غير جنس (المعاوضة) وإن قيل إن فيها شَوْبَ المعاوضة، وكذلك (المقاسمة) جنس غير جنس (المعاوضة الخاصة) وإن كان فيها شوبُ معاوضة، حتى ظن بعض الفقهاء أنها (بيع) يشترط فيها شروط البيع الخاص.

وإيضاح هذا أن العمل الذي يُقصدُ به المال ثلاثةُ أنواع:

أحدها أن يكون العمل مقصوداً معلوماً مقدوراً على تسليمه، فهذه الإجارة اللازمة.

والثاني أن يكون العمل مقصوداً لكنه مجهولٌ أو غَرَر، فهذه الجِعالة، وهي عقدٌ جائز ليس بلازم، فإذا قال: من ردَّ عبدي الآبق فله مائة، فقد يقدر على رَده وقد لا يقدر، وقد يرده من مكان قريب وقد يرده من مكان بعيد، فلهذا لم تكن لازمة، لكن هي جائزة، فإن عمل

هذا العمل استحق الجعْل والا فلا. ويجوز أن يكون الجعل فيها إذا حصل بالعمل جزءاً شائعاً ومجهولاً جهالة لا تمنع التسليم، مثل أن يقول أميرُ الغزو: من دلّ على حصن فله ثلث ما فيه، ويقول للسرية التي يسريها: لك خُمسُ ما تغنمين أو رُبعه. وقد تنازع العلماء في سَلب القاتل هل هو مستحق بالشرع كَقول الشافعي، أو بالشرط كقول أبي حنيفة ومالك، على قولين هما روايتان عن أحمد، فمن جعله مستحقاً بالشرط جعله من هذا الباب. ومن هذا الباب إذا جعل للطبيب جُعلا على شفاء المريض جاز، كما أخذ أصحابُ النبي (ص) الذين جعل لهم قطيع على شفاء سيد الحي فرقاه بعضهم حتى برىء فأخذوا القطيع، فإن الجعل كان على الشفاء لا على القراءة، ولو استأجر طبيباً إجارة لازمة على الشفاء لم يجز لأن الشفاء غير مقدور له، فقد يُشفيه الله وقد لا يشفيه. فهذا ونحوه مما تجوز فيه الجِعالة دون الإجارة اللازمة.

وأما النوع الثالث فهو ما لا يقصد فيه العمل، بل المقصود المال، وهو المضاربة. فإن ربَّ المال ليس له قصد في نفس عمل العامل كما للجاعل والمستأجر قصدٌ في عمل العامل. ولهذا لو عمل ما عمل ولم يربح شيئاً لم يكن له شيء، وإن سمّي هذا جعالة بجزء مما يحصل بالعمل كان نزاعاً لفظياً، بل هذه مشاركة: هذا ينفع بدنه، وهذا ينفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة. ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب في الشركة؛ وهذا هو الذي نهى عنه (ص) من المزارعة، فانهم كانوا يشرطون لرب المال زرع بقعة بعينها، وهو ما ينبت على المازيانات وإقبال الجداول ونحو ذلك، فنهى النبي (ص) عن ذلك. ولهذا قال الليث بن سعد وغيره: إن الذي نهى عنه (ص) هو أمر إذا نظر فيه ذو البصر بالحلال والحرام علم أنه لا يجوز، فبيّن أن النهي عن ذلك موجب القياس. فإن مثل هذا لو شُرط في المضاربة لم يجز، لأن مبنى المشاركات على العدل بين الشريكين، فإذا خص أحدهما بربح دون الآخر لم يكن هذا عدلاً، بخلاف ما إذا كان لكل منهما جزء شائع فإنهما يشتركان في المغنم وفي المغرم، فإن حصل ربح اشتركا في المغنم وإن لم يحصل ربح اشتركا في الحرمان وذهب نفع بدن هذا كما ذهب نفع مال هذا. ولهذا كانت الوضيعة على المال لأن ذلك في مقابلة ذهاب نفع العامل. ولهذا كان الصواب أنه يجب في المضاربة الفاسدة ربحُ المثل لا أجرة المثل، فيعطى العامل ما جرت به العادة أن يعطى مثله من الربح إما نصفه وإما ثلثه وإما ثلثاه، فأما أن يعطى شيئاً مقدراً مضموناً في ذمة المالك كما يعطى في الإجارة والجِعالة فهذا غلط ممن قاله. وسببُ الغلط ظنه أن هذا إجارة فأعطاه في فاسدها عِوضَ المثل كما يعطيه في المسمى الصحيح.

ومما يبين غلط هذا القول أن العامل قد يعمل عشر سنين، فلو أعطي أجرة المثل لأعطي أضعاف رأس المال، وهو في الصحيحة لا يستحق إلا جزءاً من الربح إن كان هناك ربح، فكيف يستحق في الفاسدة أضعاف ما يستحقه في الصحيحة؟

وكذلك الذين أبطلوا المزارعة والمساقاة ظنوا أنها إجارة بعوض مجهول، فأبطلوها. وبعضهم صحح منها ما تدعو اليه الحاجة كالمساقاة على الشجر لعدم إمكان إجارتها، بخلاف الأرض فإنه تمكن إجارتها. وجوزوا من المزارعة ما يكون تبعاً للمساقاة إما مطلقاً وإما إذا كان البياض الثلث، وهذا كله بناء على أن مقتضى الدليل بطلان المزارعة، وإنما جوزت للحاجة. ومن أعطى النظر حقه علم أن المزارعة أبعد من الظلم والقمار من الإجارة بأجرة مسماة مضمونة في الذمة، فإن المستأجر إنما يقصد الانتفاع بالزرع النابت في الأرض، فإذا وجب عليه الأجرة ـ ومقصوده من الزرع قد يحصل وقد لا يحصل ـ كان في هذا حصول أحد المتعارضين على مقصوده دون الآخر. وأما المزارعة فإن حصل الزرع اشتركا في الحرمان، فلا يختص أحدهما بحصول مقصوده دون الآخر، فهذا أقرب إلى العدل وأبعد من الظلم من الإجارة.

والأصل في العقود جميعها هو العدل، فإنه بعث به الرسل، وأنزلت الكتب، قال تعالى: ﴿لقد أرسلنا رُسلنا بالبينات وأنزلنا معهمُ الكتابَ والميزانَ ليقومَ الناسُ بالقسط﴾. والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم، وعن الميسر لما فيه من الظلم، والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا وكلاهما أكل المال بالباطل؛ وما نهى عنه النبي (ص) من المعاملات كبيع الغرَر، وبيع الثمر قبل بدوّ صلاحه، وبيع السنين، وبيع حَبَل الحبَلة، وبيع المزابنة والمحاقلة ونحو ذلك، هي داخلة إما في الربا وإما في الميسر. فالإجارة بالأجرة المجهولة ـ مثل أن يكريه الدار بما يكسبه المكتري في حانوته من المال ـ هو من الميسر، فهذا لا يجوز. وأما المضاربة والمساقاة والمزارعة فليس فيها شيء من الميسر بل هو من أقوم العدل. وهذا مما يبين لك أن المزارعة التي يكون فيها البذر من العامل أحق بالجواز من المزارعة التي يكون فيها من رب الأرض. ولهذا كان أصحاب رسول الله (ص) يزارعون على هذا الوجه، وكذلك عامل النبي (ص) أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر وزرع على أن يعمروها من أموالهم. والذين اشترطوا أن يكون البذر من رب الأرض قاسوا ذلك على المضاربة فقالوا: في المضاربة المال من واحد والعمل من آخر، وكذلك ينبغي أن يكون في المزارعة، وجعلوا البذر من رب المال كالأرض، وهذا القياس مع أنه مخالف للسنة ولأقوال الصحابة فهو من أفسد القياس، وذلك أن المال في المضاربة يرجع إلى صاحبه ويقتسمان الربح فهو نظير الأرض في المزارعة، وأما البذر الذي لا يعود نظيره إلى صاحبه بل يذهب كما يذهب نفع الأرض

فإلحاقه بالنفع الذاهب أولى من إلحاقه بالأصل الباقي، فالعاقد إذا أخرج البذر ذهب عمله وبذره ورب الأرض ذهب نفع أرضه، وبذر هذا كأرض هذا، فمن جعل البذر كالمال كان ينبغي له أن يعيد مثل البذر إلى صاحبه، كما قال مثل ذلك في المضاربة، ولو اشترط رب البذر نظير عود بذره إليه لم يجوزوا ذلك.

وليس هذا موضع بسط هذه المسائل وإنما الغرض التنبيه على جنس قول القائل: هذا يخالف القياس.

وأما الحوالة، فمن قال تخالف القياس قال انها بيع دَين بدين وذلك لا يجوز، وهذا غلط من وجهين:

أحدهما أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع، وإنما ورد النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، والكالئ هو المؤخَّر الذي لم يقبض بالمؤخر الذي لم يقبض، وهذا كما لو أسلم شيئاً في شيء في الذمة ـ وكلاهما مؤخر ـ فهذا لا يجوز بالاتفاق، وهو بيع كالئ بكالئ. وأما بيع الدَّين بالدَّين فينقسم إلى بيع واجب بواجب كما ذكرناه، وينقسم إلى بيع ساقط بساقط وساقط بواجب وهذا فيه نزاع.

الوجه الثاني أن الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع، فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء، فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذي له في ذمة المحيل. ولهذا ذكر النبي (ص) الحوالة في معرض الوفاء فقال في الحديث الصحيح: «مطل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع»؛ فأمر المدين بالوفاء ونهاه عن المطل وبين أنه ظالم إذا مطل، وأمر الغريم بقبول الوفاء إذا أحيل على مليء، وهذا كقوله تعالى: ﴿فاتّباعٌ بالمعروف، وأداءٌ اليه بإحسان﴾، أمر المستحق أن يطالب بالمعروف، وأمر المدين أن يؤدي بإحسان، ووفاء الدين ليس هو البيع الخاص وإن كان فيه شَوْبُ المعارضة. وقد ظن بعض الفقهاء أن الوفاء إنما يحصل باستيفاء الدين بسبب أن الغريم إذا قبض الوفاء صار في ذمته للمدين مثله يتقاصُّ ما عليه بما له، وهذا تكلفٌ أنكره جمهور الفقهاء وقالوا: بل نفس المال الذي قبضه يحصل به الوفاء، ولا حاجة أن تُقدّر في ذمة المستوفي ديناً. وأولئك قصدوا أن يكون وفاء الدين بدين، وهذا لا حاجة إليه بل الدين من جنس المطلق الكلي، والمعين من جنس المعين، فمن ثبت في ذمته دين مطلق كلي فالمقصود منه هو الأعيان الموجودة، وأي معين استوفاه حصل به المقصود من ذلك الدين المطلق.

ومن قال: القرضُ خلاف القياس؛ قال لأنه بيع ربوي بجنسه من غير قبض. وهذا غلط

فإن القرض من جنس التبرع بالمنافع كالعارية، ولهذا سماه النبي (ص) منيحة فقال «أو منيحة ذهب أو منيحة ورق»، وباب العارية أصله أن يعطيه أصل المال لينتفع بما يستخلف منه ثم يعيده اليه، فتارة ينتفع بالمنافع كما في عارية العقار، وتارة يمنحه ماشية ليشرب لبنها ثم يعيدها، وتارة يعيره شجرة ليأكل ثمرها ثم يعيدها. فإن اللبن والثمر يستخلف شيئاً بعد شيء بمنزلة المنافع، ولهذا كان في الوقف يجري مجرى المنافع، والمقرض يقرضه ما يقرضه لينتفع به ثم يعيد له بمثله. فإن إعادة المثل تقوم مقام إعادة العين. ولهذا نهى أن يشترط زيادة على المثل كما لو شرط في العارية أن يرد مع الأصل غيره. وليس هذا من باب البيع، فإن عاقلاً لا يبيع درهماً بمثله من كل وجه إلى أجل، ولا يباع الشيء بجنسه إلى أجل إلا مع اختلاف الصفة أو القدر كما يباع نقد بنقد آخر وصحيح بمكسور ونحو ذلك. ولكن قد يكون القرض منفعة للمقرض كما في مسألة السفتجة، ولهذا كرهها من كرهها، والصحيح أنها لا تكره، لأن المقترض ينتفع بها أيضاً ففيها منفعة لهما جميعاً إذا أقرضه.

الإجـــــارة

وأما الإجارة والذين قالوا هي على خلاف القياس قالوا: إنها بيع معدوم، لأن المنافع معدومة حين العقد وبيع المعدوم لا يجوز. ثم إن القرآن جاء بإجارة الظئر للرضاع في قوله تعالى: ﴿فإن أرضعنَ لكم فآتوهنَّ أجورهنَّ﴾. فقال كثير من الفقهاء أن إجارة الظئر للرضاع على خلاف قياس الإجارة، فإن الإجارة عقد على منافع، وإجارة الظئر عقد على اللبن، واللبن من باب الأعيان لا من باب المنافع. ومن العجب أنه ليس في القرآن ذكر إجارة جائزة إلا هذه وقالوا هذا خلاف القياس، والشيء إنما يكون خلاف القياس إذا كان النص قد جاء في موضع بحكم وجاء في موضع يشابه ذلك بنقيضه، فيقال هذا القياس خلاف ذلك النص، وليس في القرآن ذكر الإجارة الباطلة حتى يقال القياس يقتضي بطلان هذه الإجارة، بل فيه ذكر جواز هذه الإجارة وليس فيه ذكر فساد إجارة تشبهها، بل ولا في السنة بيان إجارة فاسدة تشبه هذه. وإنما أصل قولهم ظنهم أن الإجارة الشرعية إنما تكون على المنافع التي هي أعراض لا على أعيان هي أجسام، وسنبين إن شاء الله كشف هذه الشبهة. ولما اعتقد هؤلاء أن إجارة الظئر على خلاف القياس صار بعضهم يحتال لإجرائها على القياس الذي اعتقدوه، فقالوا المعقود عليه فيها هو إلقام الثدي [الرضيعَ] أو وضعه في الحجر أو نحو ذلك من المنافع التي هي مقدمات الرضاع. ومعلوم أن هذه الأعمال إنما هي وسيلة إلى المقصود بعقد الإجارة، وإلا فهي بمجردها ليست مقصودة ولا معقوداً عليها بل ولا قيمة لها أصلاً، وإنما هو كفتح الباب لمن اكترى داراً أو حانوتاً أو

كصعود الدابة لمن اكترى دابة. ومقصود هذا هو السكنى ومقصود هذا هو الركوب، وإنما هذه الأعمال مقدمات ووسائل إلى المقصود بالعقد. ثم هؤلاء الذين جعلوا إجارة الظئر على خلاف القياس طردوا ذلك في مثل ماء البئر والعيون التي تنبع في الأرض، فقالوا أدخلت ضمناً وتبعاً في العقد حتى إن العقد إذا وقع على نفس الماء كالذي يعقد على عين تنبع ليسقي بها بستانه أو ليسوقها إلى مكانه ليشرب منها وينتفع بمائها قالوا: المعقود عليه الإجراء في الأرض أو نحو ذلك مما يتكلفونه ويخرجون الماء المقصود بالعقود عن أن يكون معقوداً عليه.

ونحن [نتكلم] على هذين الأصلين: على قول من جعل الإجارة على خلاف القياس وعلى قول من جعل إجارة الظئر ونحوها على خلاف القياس فنقول: أما الأول فقولهم: الإجارة بيع معدوم وبيع المعدوم على خلاف القياس: مقدمتان مجملتان فيهما تلبيس، فإن قولهم الإجارة بيع إن أرادوا أنها البيع الخاص الذي يعقد على الأعيان فهو باطل، وإن أرادوا البيع العام الذي هو معارضة إما على عين وإما على منفعة. فقولهم في المقدمة الثانية إن بيع المعدوم لا يجوز إنما يسلم إن سلم في الأعيان لا في المنافع، ولما كان لفظ البيع يحتمل هذا وهذا تنازع الفقهاء في الإجارة، هل تنعقد بلفظ البيع؟ على وجهين. والتحقيق أن المتعاقدين إن عرّفا المقصود انعقدت. فأي لفظ من الألفاظ عرّف به المتعاقدان مقصودهما انعقد به العقد. وهذا عام في جميع العقود فإن الشارع لم يحد ألفاظ العقود حداً بل ذكرها مطلقة، فكما تنعقد العقود بما يدل عليها من الألفاظ الفارسية والرومية وغيرهما من الألسن العجمية فهي تنعقد بما يدل عليها من الألفاظ العربية. ولهذا وقع الطلاق والعتاق بكل لفظ يدل عليه، وكذلك البيع وغيره، وطرد هذا النكاح. فإن أصح قول العلماء أنه ينعقد بكل لفظ يدل عليه لا يختص بلفظ الإنكاح والتزويج، وهذا مذهب جمهور العلماء كأبي حنيفة ومالك، وهو أحد القولين في مذهب أحمد، بل نصوصه لم تدل إلا على هذا الوجه. وأما الوجه الآخر من أنه ينعقد بلفظ الإنكاح والتزويج، فهو قول أبي عبد الله بن حامد وأتباعه كالقاضي أبي يعلى ومتبعيه. وأما قدماء أصحاب أحمد وجمهورهم فلم يقولوا بهذا الوجه، وقد نص أحمد في غير موضع على أنه إذا قال: أعتقت أمتي وجعلت عتقها صداقها، انعقد النكاح، وليس هذا لفظ إنكاح وتزويج. ولهذا ذكر ابن عقيل وغيره أن هذا يدل على أنه لا يختص النكاح بلفظ، وأما ابن حامد فطرد قوله وقال: لا بد أن يقول مع ذلك وتزوجتها، والقاضي أبو يعلى جعل هذا خارجاً عن القياس، فجوز النكاح هنا بدون لفظ الإنكاح والتزويج. وأصول الإمام أحمد ونصوصه تخالف هذا، فإن من أصله أن العقود تنعقد بما يدل على مقصودها من قول أو فعل، فهو

لا يرى اختصاصها بالصيغ؛ ومن أصله أن الكناية مع دلالة الحال كالصريح لا تفتقر إلى إظهار النية، ولهذا قال بذلك في الطلاق والقذف وغير ذلك. والذين قالوا إن النكاح لا ينعقد إلا بلفظ الإنكاح والتزويج من أصحاب الشافعي قالوا: لأن ما سوى اللفظين كناية والكناية لا يثبت حكمها إلا بالنية، والنية باطن، والنكاح مفتقر إلى شهادة، والشهادة إنما تقع على السمع. فهذا أصل أصحاب الشافعي الذين خصوا عقد النكاح باللفظين، وابن حامد وأتباعه وافقوهم. لكن أصول أحمد ونصوصه تخالف هذا، فإن هذه المقدمات باطلة على أصله. أما قول القائل ما سوى هذين كناية فإنما يستقيم لو كانت ألفاظ الصريح والكناية ثابتة بعرف الشرع كما يقوله الشافعي ومن وافقه من أصحاب أحمد كالخرقي والقاضي أبي يعلى وغيرهما، أن الصريح في الطلاق هو الطلاق والفراق والسراح لمجيء القرآن بذلك، فأما جمهور العلماء كأبي حنيفة ومالك وغيرهما وجمهور أصحاب أحمد كأبي بكر وابن حامد وأبي الخطاب وغيرهم، فلا يوافقون على هذا الأصل، بل منهم من يقول الصريح هو لفظ الطلاق فقط كأبي حنيفة وابن حامد وأبي الخطاب وغيرهما من أصحاب أحمد وبعض أصحاب الشافعي، ومنهم من يقول بل الصريح أعم من هذه الألفاظ كما يذكر عن مالك وهو قول أبي بكر وغيره من أصحاب أحمد وهو الجمهور، يقولون إن صريح الطلاق تليه مقدمة باطلة. أما قولهم إن هذه الألفاظ صريحة في خطاب الشارع فليس كذلك، بل لفظ السراح والفراق في القرآن مستعمل في غير الطلاق. قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدَّة تعتدونها فمتعوهن وسرّحوهن سراحاً جميلاً﴾، فأمر بتسريحهن بعد الطلاق قبل الدخول وهو طلاق بائن لا رجعة فيه، وليس التسريح هنا تطليقاً باتفاق المسلمين. وقال تعالى: ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف﴾، وفي الآية الأخرى ﴿أو فارقوهن بمعروف﴾. فلفظ الفراق والسراح ليس المراد به هنا الطلاق، فأما المطلقة الرجعية فهو مخير بين ارتجاعها وبين تخلية سبيلها لا يحتاج إلى طلاق ثان.

وأما المقدمة الثانية، فلا يلزم من كون اللفظ صريحاً في خطاب الشارع أن يكون صريحاً في خطاب كل من يتكلم، وبسط هذا له موضع آخر. والمقصود هنا أن قول القائل إن الإجارة نوع من البيع إن أراد به البيع الخاص، وهو الذي يفهم من لفظ البيع عند الإطلاق، فليس كذلك؛ فإن ذاك إنما ينعقد على أعيان معينة أو مضمونة في الذمة. وإن أراد به أنها نوع من المعارضة العامة التي تتناول العقد على الأعيان والمنافع فهذا صحيح، لكن قوله إن المعارضة العامة لا تكون على معدوم دعوى مجردة بل دعوى كاذبة. فإن

الشارع جوز المعارضة العامة على المعدوم. وإن قاس بيع المنافع على بيع الأعيان فقال كما أن بيع الأعيان لا يكون إلا على موجود فكذلك بيع المنافع، وهذا حقيقة كلامه، فهذا القياس في غاية الفساد، فإنه من شرط القياس أن يمكن إثبات حكم الأصل في الفرع، وهو هنا متعذر، لأن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها في حال وجودها، فلا يتصور أن تباع المنافع في حال وجودها كما تباع الأعيان في حال وجودها. والشارع أمر الإنسان أن يؤخر العقد على الأعيان التي لم تخلق إلى أن تخلق، كما نهى عن بيع السنين وبيع حبل الحبلة وبيع الثمر قبل بدوّ صلاحه، وعن بيع الحب حتى يشتد، ونهى عن بيع المضامين والملاقيح وعن المجر وهو الحمل. وهذا كله نهي عن بيع حيوان قبل أن يخلق وعن بيع حب وثمر قبل أن يخلق، وأمرٌ بتأخير بيعه إلى أن يخلق. وهذا التفصيل وهو منع بيعه في الحال وإجارته في حال يمتنع مثله في المنافع، فإنه لا يمكن أن تباع إلا هكذا فما بقاء حكم الأصل مساوياً لحكم الفرع إلا أن يقال فأنا أقيسه على بيع الأعيان المعدومة، فيقال له هنا شيئان: أحدهما يمكن بيعه في حال وجوده وحال عدمه فنهى الشارع عن بيعه إلا إذا وجد؛ والشيء الآخر لا يمكن بيعه إلا في حال عدمه، فالشارع لما نهى عن بيع ذاك حال عدمه فلا بد إذا قست عليه أن تكون العلة الموجبة للحكم في الأصل ثابتة في الفرع، فلم قلت إن العلة في الأصل مجرد كونه معدوماً؟ ولم لا يجوز أن يكون بيعه في حال عدمه مع إمكان تأخير بيعه إلى حال وجوده؟ وعلى هذا التقدير فالعلة مقيدة بعدم خاص، وهو معدوم يمكن بيعه بعد وجوده. وأنت إن لم تبين أن العلة في الأصل القدر المشترك كان قياسك فاسداً. وهذا سؤال المطالبة وهو كاف في وقف قياسك.

لكن نبين فساده فنقول: ما ذكرناه علة مطردة وما ذكرته علة منتقضة، فانك إذا عللت المنع بمجرد العدم انتقضت علتك ببعض الأعيان والمنافع، وإذا عللته بعدم ما يمكن تأخير بيعه إلى حال وجوده أو بعدم هو غرر اطردت العلة. وأيضاً فالمناسبة تشهد لهذه العلة، فإنه إذا كان له حال وجود وعدم كان بيعه حال العدم فيه مخاطرة وقماراً، وبها علل النبي (ص) المنع حيث قال: «أرأيت إن منع الله الثمرة فيه أيأخذ أحدكم مال أخيه بغير حق»؛ بخلاف ما ليس له إلا حال واحدة، والغالب فيه السلامة فإن هذا ليس مخاطرة فالحاجة داعية إليه. ومن أصول الشرع أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة قدم أرجحهما، فهو إنما نهى عن بيع الغرر لما فيه من المخاطرة التي تضر بأحدهما، وفي المنع مما يحتاجون إليه من البيع ضرر أعظم من ذلك فلا يمنعهم من الضرر اليسير بوقوعهم في الضرر الكثير، بل يدفع أعظم الضررين باحتمال أدناهما. ولهذا لما نهاهم عن المزابنة لما فيها من نوع ربا أو مخاطرة فيها ضرر أباحها لهم في العرايا للحاجة، لأن ضرر المنع من ذلك أشد،

وكذلك لما حرم عليهم الميتة لما فيها من خبث التغذية أباحها لهم عند الضرورة لأن ضرر الموت أشد، ونظائره كثيرة. فإن قيل فهذا كله على خلاف القياس، قيل قد قدمنا أن الفرع اختص بوصف أوجب الفرق بينه وبين الأصل، فكل فرق صحيح على خلاف القياس الفاسد، وإن أريد بذلك أن الأصل والفرع استويا في المقتضى والمانع واختلف حكمهما فهذا باطل قطعاً. ففي الجملة الشيء إذا شابه غيره في وصف وفارقه في وصف كان اختلافهما في الحكم باعتبار الفارق مخالفاً لاستوائهما باعتبار الجامع، لكن هذا هو القياس الصحيح طرداً وعكساً، وهو التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين.

وأما التسوية بينهما في الحكم مع افتراقهما فيما يوجب الحكم ويمنعه فهذا قياس فاسد، والشرع دائماً يبطل القياس الفاسد كقياس إبليس وقياس المشركين الذين قالوا إنما البيع مثل الربا والذين قاسوا الميت على المذكى وقالوا: أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله، فجعلوا العلة في الأصل كونه قتل آدمي؛ وقياس الذين قاسوا المسيح على أصنامهم فقالوا لما كانت آلهتنا تدخل النار لأنها عبدت من دون الله فكذلك ينبغي أن يدخل المسيح النار. قال الله تعالى: ﴿ولما ضُرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدُّون. وقالوا أآلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون﴾. وهذا كان وجه مخاصمة ابن الزبعري لما أنزل الله: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حَصب جهنم أنتم لها واردون، لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها وكلٌ فيها خالدون﴾. فإن الخطاب للمشركين لا لأهل الكتاب، والمشركون لم يعبدوا المسيح وإنما كانوا يعبدون الأصنام. والمراد بقوله: وما تعبدون الأصنامُ، فالآية لم تتناول المسيح لا لفظاً ولا معنى، وقول من قال «إن الآية عامة تتناول المسيح ولكن أخّر بيان تخصيصها» غلط منه، وقد قال تعالى: ﴿ولما ضرب ابن مريم مثلاً﴾ أي هم ضربوه مثلاً، كما قال: ﴿ما ضربوه لك إلا جدلاً﴾، أي جعلوه مثلاً لآلهتهم، فقاسوا الآلهة عليه وأوردوه مورد المعارضة فقالوا: إذا دخلت آلهتنا النار لكونها معبودة فهذا المعنى موجود في المسيح. فيجب أن يدخل النار، وهو لا يدخل النار فهي لا تدخل النار. وهذا قياس فاسد لظنهم أن العلة مجرد كونه معبوداً وليس كذلك، بل العلة أنه معبود ليس مستحقاً للثواب أو معبود لا ظلم في إدخاله النار. فالمسيح والعزير والملائكة وغيرهم ممن عبد من دون الله وهو من عباد الله الصالحين وهو مستحق لكرامة الله بوعد الله وعدله وحكمته، فلا يعذب بذنب غيره فإنه: ﴿لا تزر وازرةٌ وزر أخرى﴾. والمقصود بإلقاء الأصنام في النار إهانة عابديها، وأولياء الله لهم الكرامة دون الإهانة، فهذا الفارق بين فساد تعليق الحكم بذلك الجامع.

والأقيسة الفاسدة من هذا الجنس. فمن قال إن الشريعة تأتي بخلاف مثل هذا القياس فقد

أصاب، وهذا من كمال الشريعة واشتمالها على العدل والحكمة التي بعث الله بها رسوله ومن لم يخالف مثل هذه الأقيسة الفاسدة بل سوّى بين كل موجودين باشتراكهما في أمر من الأمور لزمه أن يسوي بين كل موجودين لاشتراكهما في مسمى الوجود، فيسوي بين رب العالمين وبين بعض المخلوقين فيكون من الذين هم بربهم يعدلون ويشركون، فإن هذا من أعظم القياس الفاسد، وهؤلاء يقولون: ﴿تالله إن كنا لفي ضلال مبين، إذ نسويكم برب العالمين﴾. ولهذا قال طائفة من السلف: أول من قاس ابليس، وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس، أي بمثل هذه المقاييس التي يشتبه فيها الشيء بما يفارقه كأقيسة المشركين. ومن كان له معرفة بكلام الناس في العقليات رأى عامة ضلال من ضل من الفلاسفة والمتكلمين بمثل هذه الأقيسة الفاسدة التي يسوى فيها بين الشيئين لاشتراكهما في بعض الأمور مع أن بينهما من الفرق ما يوجب أعظم المخالفة. واعتبر هذا بكلامهم في وجود الرب ووجود المخلوقات فإن فيه من الاضطراب ما قد بسطناه في غير هذا الموضع.

٦

النص والتأويل(*)

قول القائل:

«إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات: فإما أن يجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين؛ وإما أن يُرَدَّا جميعاً؛ وإما أن يُقدَّم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدَّمناه عليه كان ذلك قَدْحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل. ثم النقل إما أن يُتأول، وإما أن يُفوَّض. وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما».

وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانوناً كلياً فيما يستدل به من كتب الله [تعالى] وكلام أنبيائه عليهم السلام وما لا يُستدل به، ولهذا ردوا الاستدلال بما جاء به الأنبياء والمرسلين في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا بها، وظنَّ هؤلاء أن العقل يعارضها. وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، وقد بسطنا الكلام على قولهم هذا في الأدلة السمعية في غير هذا الموضع.

وأما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة، منهم أبو حامد، وجعله قانوناً في جواب المسائل التي سُئل عنها في نصوص أشكلت على السائل، كالمسائل التي سأله عنها القاضي أبو بكر بن العربي، وخالفه القاضي أبو بكر في كثير من تلك الأجوبة، وكان يقول: «شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر».

(*) درء تعارض العقل والنقل، ١/٤ - ٢٤، ٧٨ - ٨٦.

وحكى هو عن أبي حامد نفسه أنه كان يقول: «أنا مزجي البضاعة في الحديث». ووضع أبو بكر بن العربي هذا قانوناً آخر، مبنياً على طريقة أبي المعالي [الجويني] ومن قبله، كالقاضي أبي بكر الباقلاّني.

ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاء به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أنّ عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاء به الأنبياء تَبَعاً له؛ فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه. وهذا يُشبِه ما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم، وردّوا نصوص التوراة والإنجيل إليها، لكن تلك الأمانة اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء، أو ما بلغهم عنهم، وغلِطوا في الفهم أو في تصديق الناقل، كسائر الغالطين ممن يحتج بالسمعيات، فإن غلطه إما في الإسناد وإما في المتن؛ وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رَأَوْه بعقولهم، وقد غلِطوا في الرأى والعقل. فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء، لكن النصارى يشبههم من ابتدع بدعة بفهمه الفاسد من النصوص أو بتصديقه النقل الكاذب عن الرسول، كالخوارج والوعيدية والمرجئة والإمامية وغيرهم، بخلاف بدعة الجهمية والفلاسفة فإنها مبنية على ما يقرّون هم بأنه مخالف للمعروف من كلام الأنبياء، وأولئك يظنون أن ما ابتدعوه هو المعروف من كلام الأنبياء، وأنه صحيح عندهم.

ولهؤلاء في نصوص الأنبياء طريقتان: طريقة التبديل، وطريقة التجهيل؛ أما أهل التبديل فهم نوعان: أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل. فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم، وأن الأبدان تُعاد، وأن لهم نعيماً محسوساً، وعقاباً محسوساً، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان كذباً فهو كذب لمصلحة الجمهور، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريق. وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل، كالقانون الذي ذكره في «رسالته الأضحوية». وهؤلاء يقولون: الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذباً وباطلاً ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة.

ثم من هؤلاء من يقول: النبي كان يعلم الحق، ولكن أظهر خلافه للمصلحة. ومنهم من

يقول: ما كان يعلم الحق، كما يعلمه نظّار الفلاسفة وأمثالهم. وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي، ويفضلون الوليّ الكامل الذي له هذا المشهد على النبي، كما يفضل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء ـ في زعمه ـ على الأنبياء، وكما يفضل الفارابي ومبشِّر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي. وأما الذين يقولون: إن النبي كان يعلم ذلك، فقد يقولون: إن النبي أفضل من الفيلسوف، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة، وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف؛ وابن سينا وأمثاله من هؤلاء.

وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية، كالملاحدة الإسماعيلية، وأصحاب رسائل «إخوان الصفاء» والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول، وابن رشد الحفيد، وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة، كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة «حي بن يقظان»، وخلق كثير غير هؤلاء.

ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبر به الأنبياء عن الله: أنهم قصدوا به التخييل دون التحقيق، وبيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر. ومنهم من يقول: بل قصدوا في بعض ما أخبروا به عن الله، كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك، ومثل هذه الأقوال يوجد في كلام كثير من النظّار ممن ينفي هذه الصفات في نفس الأمر، كما يوجد في كلام طائفة.

وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال [إلا ما هو الحق] في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات.

وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علماً يقينا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيراً ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به، وحمله على ما يناسب حاله. وكل تأويل لا يَقْصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يُعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يُعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأوّل كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل، بل يقولون: يجوز أن يُراد كذا، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ.

وفي الجملة، فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم، وعليها بنى سائر المتكلمين

المخالفين لبعض النصوص مذاهبهم من المعتزلة والكُلاَّبية والسالمية والكَرّامية والشيعة وغيرها.

وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ «التأويل» في القرآن يُراد به ما يَؤُولُ الأمر إليه، وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقاً له. وهو اصطلاح المفسرين المتقدّمين كمجاهد وغيره، ويُراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك. وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يَخُصُّون لفظَ «التأويل» بهذا المعنى، بل يريدون بالتأويل المعنى الأوّل أو المعنى الثاني.

ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ «التأويل» في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾، لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله. لا يعلمه المَلَك الذي نزل بالقرآن، وهو جبريل، ولا يعلمه محمد (ص) ولا غيره من الأنبياء، ولا يعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأن محمداً (ص) كان يقرأ قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وغير ذلك من آيات الصفات، بل ويقول: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا» ونحو ذلك، وهو لا يعرف معاني هذه الأقوال، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلا الله، ويظنون أن هذه طريقة السلف. وهؤلاء أهل التضليل والتجهيل الذين حقيقة قولهم: إن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء.

ثم هؤلاء منهم من يقول: المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة. ومنهم من يقول: بل تُجرَى على ظاهرها، وتُحمل على ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف ظاهرها، وقالوا ـ مع هذا ـ إنها تُحمل على ظاهرها، وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخه القاضي أبي يعلى في كتاب «ذم التأويل».

وهؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة أو متشابهة، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر

مشكلاً. فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول: «إنها لا تعلم بالعقل» يقول: نصوصها مشكلة متشابهة، بخلاف الصفات المعلومة بالعقل [- عنده بعقله -] فانها - عنده - مُحْكَمَةٌ بيّنة، وكذلك يقول من ينكر العلو والرؤية: نصوص هذه مشكلة.

ومنكر الصفات مطلقاً يجعل ما يثبتها مشكلاً دون ما يثبت أسماءه الحسنى، ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة، ومنكر معاد الأبدان وما وُصِفت به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلا أيضاً؛ ومنكر القدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء وما شاء كَانَ مشكلا، دون آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد، والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد، بل ونصوص الأمر والنهي مشكلة، فقد يستشكل كل فريق ما لا يستشكله غيره، ثم يقول فيما يستشكله: إن معاني نصوصه لم يبينها الرسول. ثم منهم من يقول: لم يَعْلم معانيها أيضاً، ومنهم من يقول: بل علمها ولم يبينها، بل أحال في بيانها على الأدلة العقلية، وعلى من يجتهد في العلم بتأويل تلك النصوص، فهم مشتركون في أن الرسول لم يَعْلم أو لم يُعلِّم، بل جهل معناها، أو جَهَّلَها الأمة، من غير أن يقصد أن يعتقدوا الجهلَ المركب.

وأما أولئك فيقولون: بل قصد أن يُعَلِّمَهم الجهل المركب، والاعتقادات الفاسدة، وهؤلاء مشهورون عند الأمة بالإلحاد والزندقة، بخلاف أولئك فانهم يقولون: الرسول لم يقصد أن يجعل أحداً جاهلاً معتقداً للباطل، ولكن أقوالهم تتضمن أن الرسول لم يبين الحق فيما خاطب به الأمة من الآيات والأحاديث: إما مع كونه لم يعلمه، أو مع كونه عِلمه ولم يبينه.

وجماع الأمر أن الأدلة نوعان: شرعية، وعقلية. فالمدَّعون لمعرفة الإلهيات بعقولهم من المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات، يقول من يخالف نصوص الأنبياء منهم: إن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذي عرفناه، أو يقولون: عرفوه ولم يبيِّنوه للخلق كما بيناه، بل تكلموا بما يخالفه من غير بيان منهم. والمدَّعون للسنة والشريعة واتِّباع السلف من الجُهَّال بمعاني نصوص الأنبياء يقولون: إن الأنبياء - والسلف الذين اتبعوا الأنبياء - لم يعرفوا معاني هذه النصوص التي قالوها والتي بلَّغوها عن الله، أو إن الأنبياء عرفوا معانيها ولم يبينوا مرادهم للناس؛ فهؤلاء الطوائف قد يقولون: نحن عرفنا الحق بعقولنا، ثم اجتهدنا في حمل كلام الأنبياء على ما يوافق مدلول العقل، وفائدة انزال هذه المتشابهات المشكلات اجتهاد الناس في أن يعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في تأويل كلام الأنبياء الذين لم يبينوا به مرادهم،أو أنَّا عرفنا الحق بعقولنا، وهذه النصوص لم تعرف الأنبياء معناها، كما لم يعرفوا

وقت الساعة، ولكن أُمِرْنا بتلاوتها من غير تدبر لها ولا فهم لمعانيها. أو يقولون: بل هذه الأمور لا تُعرف بعقل ولا نقل، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات، وعن فهم السمعيات، وإن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون العقليات، ولا يفهمون السمعيات.

(فصـــــل)

ولما كان بيان مراد الرسول (ص) في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بيّنا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدُّوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر. إذ كان أيّ دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قُدِّر أن المعارض العقلي [القاطع] ناقَضَه، بل يصير ذلك قَدْحاً في الرسول، وقدحاً فيمن استدل بكلامه، وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء. فإن الغذاء لا ينفعه مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء، فكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها، أو نفي عموم خلقه لكل شيء، أو نفي أمره ونهيه، أو امتناع المعاد، أو غير ذلك، لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض.

وفساد ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلا.

أما الجملة، فإنه من آمن بالله ورسوله إيماناً تاماً، وعلم مراد الرسول قطعاً، تيقَّنَ ثبوتَ ما أخبر به، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة [من جنس شبه السوفسطائية، كما قال تعالى:] ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِن بَعْدِمَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾.

وأما التفصيل، فبعلم فساد تلك الحجة المعارضة، وهذا الأصل نقيض الأصل الذي ذكره طائفة من الملحدين، كما ذكره الرازي في أول كتابه «نهاية العقول» حيث ذكر أن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية، وعلى دفع المعارض العقلي، وإن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن، إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دل عليه القرآن، ولم يخطر ببال المستمع.

وقد بسطنا الكلام على [ما زعمه هؤلاء من أن الاستدلال بالأدلة السمعية موقوف على مقدمات] ظنية، مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفي المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي بالسمعي، وقد كنّا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفاً قديماً من نحو ثلاثين سنة، وذكرنا طرفاً من بيان فساده في الكلام على «المحصَّل» وفي غير

ذلك. فذاك كلامٌ في تقرير الأدلة السمعية، وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع، وفي هذا الكتاب كلامٌ في بيان انتفاء المعارض العقلي، وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً.

وقد بيّنا في موضع آخر أن الرسول بلّغ البلاغ المبين، وبيّن مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يُقال فيه انه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صَرْف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول قد بيّن مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم؛ وأن هذا قدح في الرسول الذي بلّغ البلاغ المبين الذي هَدَى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور، وفرّق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال، وبين الرشاد والغي، وبين أولياء الله وأعدائه، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزّه عنه من ذلك، حتى أوضح الله به السبيل، وأنار به الدليل، وهدى به الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فمن زعم أنه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل لا على الحق، ولم يبين مراده، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل، وأحال الناس في معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بآرائهم، فقد قدح في الرسول، كما نبهنا على ذلك في مواضع. كيف والرسول أعلم الخلق بالحق، وأقدر الناس على بيان الحق، وأنصح الخلق للخلق؟ وهذا يوجب أن يكون بيانه للحق أكمل من بيان كل أحد.

فإن ما يقوله القائل ويفعله الفاعل لا بد فيه من قدرة وعلم وإرادة، فالعاجز عن القول أو الفعل يمتنع صدور ذلك عنه، والجاهل بما يقوله ويفعله لا يأتي بالقول المحكم والفعل المحكم، وصاحب الإرادة الفاسدة لا يقصد الهدى والنصح والصلاح، فإذا كان المتكلم عالماً بالحق قاصداً لهدى الخلق قصداً تاماً، قادراً على ذلك وجب وجود مقدوره، ومحمد (ص) أعلم الخلق بالحق، وهو أفصح الخلق لساناً، وأصحهم بياناً، وهو أحرص الخلق على هدى العباد، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، وقال: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّ﴾، وقد أوجب الله عليه البلاغ المبين، وأنزل عليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم، فلا بد أن يكون بيانه وخطابه وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره، فكيف يكون مع هذا لم يبيّن الحق، بل بيّنه من قامت الأدلة الكثيرة على جهله ونقص علمه وعقله؟

ولما كان ما يقوله كثير من الناس في باب أصول الدين والكلام والعلوم العقلية والحكمة يَعْلَمُ كل من تدبره أنه مخالف لما جاء به الرسول، أو أن الرسول لم يَقُل مثل هذا، واعتقد من اعتقد أن ذلك من أصول الدين، وأنه يشتمل على العلوم الكلية والمعارف الإلٰهية، والحكمة الحقيقية أو الفلسفية الأولية ـ صار كثير منهم يقول: إن الرسول لم يكن يعرف أصول الدين، أو لم يبين أصول الدين، ومنهم من هاب النبي، ولكن يقول: الصحابة والتابعون لم يكونوا يعرفون ذلك، ومن عظَّم الصحابة والتابعين مع تعظيم أقوال هؤلاء يبقى حائراً كيف لم يتكلم أولئك الأفاضل في هذه الأمور التي هي أفضل العلوم؟ ومن هو مؤمن بالرسول معظم له يستشكل كيف لم يبين أصول الدين مع أن الناس إليها أحوج منهم إلى غيرها؟

والمقصود هنا الكلام على قول القائل: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية... الخ» كما تقدم.

إذا قيل: تعارض دليلان، سواء كانا سمعيين أو عقليين، أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً، فالواجب أن يُقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنيا.

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة.

وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، لزم الجمع بين النقيضين، وهو محال. بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين. وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين. وأما إن كانا جميعاً ظنيين: فإنه يُصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجَّح كان هو المقدم، سواء كان سمعياً أو عقلياً.

ولا جواب عن هذا، إلا أن يُقال: الدليل السمعي لا يكون قطعياً، وحينئذ فيقال: هذا ـ مع كونه باطلاً ـ فإنه لا ينفع، فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً، ولا لكونه أصلاً للسمع، وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع، وهذا باطل، كما سيأتي بيانه إن شاء الله. وإذا قُدِّر أن يتعارض قطعي

وظني، لم ينازع عاقل في تقديم القطعي، لكن كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خَرْطُ القتاد. وأيضاً، فإن الناس متفقون على أن كثيراً مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار من دينه، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم، وتوحيد الصانع، وإثبات المعاد وغير ذلك.

وحينئذ فلو قال قائل: إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما: فلو قدم هذا السمعي قدح في أصله، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما عُلم بالاضطرار أنه جاء به، وهذا هو الكفر الصريح، فلا بد لهم من جواب عن هذا. والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقل قطعي يناقض هذا. فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي.

ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس، يقدرون تقديراً يلزم منه لوازم، فيثبتون تلك اللوازم، ولا يهتدون لكون ذلك التقدير ممتنعاً، والتقدير الممتنع قد يلزمه لوازم ممتنعة كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾: منها ما يذكره القدرية والجبرية في أن أفعال العباد: هل هي مقدورة للرب والعبد أم لا؟ فقال جمهور المعتزلة: إن الربَّ لا يقدر على عَيْن مقدور العبد. واختلفوا: هل يقدر على مثل مقدوره؟ فأثبته البصريون، كأبي علي وأبي هاشم، ونفاه الكعبي وأتباعه البغداديون وقال جهم وأتباعه الجبرية: إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد. وكذلك قال الأشعري وأتباعه: إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد. واحتج المعتزلة بأنه لو كان مقدوراً لهما للزم إذا أراده أحدهما وكرهه الآخر، مثل أن يريد الرب تحريكه ويكرهه العبد: أن يكون موجوداً معدوماً؛ لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه، فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله لكان إذا أراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقق الدواعي، ولا يوجد لتحقق الصارف، وهو محال.

وقد أجاب الجبرية عن هذا بما ذكره الرازي، وهو: أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقاً، بل يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل، وهذا أول المسألة. وهو جواب ضعيف، فإن الكلام في فعل العبد القائم به إذا قام بقلبه الصارف عنه دون الداعي إليه، وهذا يمتنع وجوده من العبد في هذه الحال، وما قدر وجوده بدون إرادته لا يكون فعلاً اختيارياً، بل يكون بمنزلة حركة المرتعش. والكلام إنما هو في الاختياري. ولكن الجواب منع هذا التقدير، فإن ما لم يرده العبد من أفعاله يمتنع أن يكون الله مريداً لوقوعه، إذ لو شاء [وقوعه] لجعل العبد مريداً له، فإذا لم يجعله مريداً له عُلم أنه لم يشأه، ولهذا اتفق علماء

المسلمين على أن الإنسان لو قال: «والله لأفعلن كذا وكذا إن شاء الله» ثم لم يفعله أنه لا يحنث، لأنه لما لم يفعله عُلِم أن الله لم يشأه، [إذ لو شاءه لفعله العبد، فلما لم يفعله عُلِم أن الله لم يشأه].

واحتج الجبرية بما ذكره الرازي وغيره بقولهم: إذا أراد الله تحريك جسم وأراد العبد تسكينه، فإما أن يمتنعا معاً، وهو محال، لأن المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو وجود مراد الآخر. فلو امتنعا معاً لوجدا معاً، وهو محال، أو لوقعا معاً، وهو محال، أو يقع أحدهما وهو باطل، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد حقيقته لا تقبل التفاوت. فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك المقدور على السوية، وإنما التفاوت في أمور خارجة عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح. فيقال: هذه الحجة باطلة على المذهبين.

أما أهل السنة فعندهم يمتنع أن يريد الله تحريك جسم؛ ويجعل العبد مريداً لأن يجعله ساكناً مع قدرته على ذلك. فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المقدور، فلو جعله الرب مريداً مع قدرته لزم وجود مقدوره، فيكون العبد يشاء ما لا يشاء الله وجوده، وهذا ممتنع، بل ما شاء الله وجوده يجعل القادر عليه مريداً لوجوده، لا يجعله مريداً لما يناقض مراد الرب. وأما على قول المعتزلة فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد، فيمتنع اختلاف الإرادتين في شيء واحد.

وكلتا الحجتين باطلة؛ فانهما مبنيتان على تناقض الإرادتين، وهذا ممتنع. فإن العبد إذا شاء أن يكون شيء لم يشأه حتى يشاء الله مشيئته، كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ العَالَمِينَ﴾. وما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. فإذا شاءه الله جعل العبد شائيا له، [وإذا جعل العبد كارهاً له غير مريد له، لم يكن هو في هذه الحال شائياً له].

فهم بَنَوْا الدليل على تقدير مشيئة الله له وكراهة العبد له، وهذا تقدير ممتنع، وهذا نقلوه من تقدير رَبَّيْن وإلهين، وهو قياس باطل، لأن العبد مخلوق لله هو وجميع مفعولاته، ليس هو مثلا لله ولا نداً. ولهذا إذا قيل ما قاله أبو إسحاق الإسفراييني: من أن فعل العبد مقدور بين قادرين، لم يُرد به بين قادرين مستقلين، بل قدرة العبد مخلوقة لله، وإرادته مخلوقة لله، فالله قادر مستقل، والعبد قادر بجعل الله له قادراً، وهو خالقه وخالق قدرته وإرادته وفعله، فلم يكن هذا نظير ذاك.

وكذلك ما يقدره الرازي وغيره في مسألة إمكان دوام الفاعلية، وأن إمكان الحوادث لا

بداية له، من أنّا إذا قدَّرنا إمكان حادث معين، وقدَّرنا أنه لم يزل ممكناً، كان هذا لم يزل ممكناً، مع أنه لا بداية لإمكانه، فإن هذا تقدير ممتنع، وهو تقدير ما له بداية مع أنه لا بداية له، وهو جمع بين النقيضين، ولهذا منع الرازي في «محصله» إمكان هذا.

وهذا الذي ذكرناه بين واضح، متفق عليه بين العقلاء من حيث الجملة، وبه يتبين أن إثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي، والجزم بتقديم العقلي، معلوم الفساد بالضرورة، وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء.

فهرس كتاب الرد على المنطقيين

السادس: التفريق بين الذاتي والعرضي باطل.

الكلام على الفرق بين الماهية ووجودها.

الكلام على التفريق بين الذاتي واللازم.

السابع: اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعي محض.

الثامن: اشتراط ذكر الفصول مع التفريق بين الذاتي واللازم غير ممكن.

التاسع: توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدور.

أبحاث في حد العلم والخبر.

المقام الثالث

في رد قولهم «إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس»

حصر حصول العلم في القياس قول بغير علم.

الفرق بين البديهي والنظري أمر نسبي محض.

بطلان منعهم الاحتجاج بالمتواترات والمجربات.

إنكار المتواترات هو من أصول الإلحاد.

شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية.

بطلان دعواهم: لا بد في البرهان من قضية كلية.

فساد قولهم بأنه لا بد في كل علم نظري من مقدمتين.

القضايا الكلية تعلم بقياس التمثيل.

دعواهم في البرهان أنه يفيد العلوم الكمالية.

وجوه الأدلة على بطلانه

الأول: البرهان لا يفيد العلم بشيء من الموجودات.

الثاني: لا يعلم بالبرهان واجب الوجود الخ.

الثالث: ليس العلم الإلهي عندهم علماً بالخالق ولا بالمخلوق.

إيراد لابن المطهر الحلي وتخطئة المصنف له عليه.

العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علماً بموجود.

بيان أن قضايا التحسين والتقبيح من أعظم اليقينيات.

الثالث: في بيان كون المشهورات من جملة القضايا الواجب قبولها.

الرابع: خاصة العقل والفطرة استحسان الحسن واستقباح القبيح.

الخامس: في كون هذه المشهورات معلومة بالفطرة.

السادس: في كون الموجب لاعتقاد هذه المشهورات من لوازم الإنسانية.

السابع: رد ابن سينا على نفسه في قوله بان المشهورات لا تدرك بقوى النفس.

الثامن: رد قولهم «إن العقل بمجرده لا يقضي في المشهورات بشيء.

العاشر: لا حجة على تكذيبهم بأخبار الأنبياء الخارجة عن قياسهم.

الحادي عشر: بطلان قولهم: إن القياس البرهاني والخطابي والجدلي هي المذكورة في سورة النحل.

كلام أهل الفلسفة في الأنبياء عليهم السلام.

محاولة قرنهم الفلسفة بتعاليم الأنبياء.

سبب نزول قوله تعالى ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا ـ الآية﴾.

الكلام على أخذ الله ميثاق النبيين على الإيمان بمحمد (ص).

الصابئة ـ وصواب التحقيق عنهم.

اليوم الآخر كما هو مذكور في القرآن.

ضلالهم في نفي علم الله وغيره من الصفات ورده.

الكلام على جعلهم الأقيسة الثلاثة من القرآن.

الثاني عشر: كون نفيهم وجود الجن والملائكة والوحي قولاً بلا علم.

الثالث عشر: طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء.

الرابع عشر: فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطقي.

جعلهم معرفة النبي بالغيب مستفادة من النفس الفلكية وبيان فساده من عشرة وجوه.

العاشر: كون الملائكة أحياء ناطقين لا صوراً خيالية.

كون حصول العلم في قلوب الأنبياء بواسطة الملائكة.

الفرق بين طرق متكلمي الإسلام وطرق الفلاسفة.

الفناء المذموم والفناء المحمود.

مقالات للفلاسفة لم يذهب إليها أحد من المسلمين.

الشفاعة الشركية المنفية والشفاعة الشرعية الثابتة.

حصر أقسام المدعوين من دون الله ونفي كل واحد منهم.

قول الفلاسفة في الشفاعة أعظم شركا من قول غيرهم.

ليس توسط البشر عند الحنفاء كتوسط العلويات عند الفلاسفة.

٨

المنطق القياسي والعلم(*)

من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط «القياس»، وهو أن يقال: لا ريب أن المقدمة الكبرى أعم من الصغرى أو مثلها، لا يكون أخص منها، والنتيجة أخص من الكبرى أو مساوية لها، وأعم من الصغرى أو مساوية لها، كالحدود الثلاثة. فإن الأكبر أعم من الأصغر أو مثله، والأوسط مثل الأصغر أو أعم، ومثل الأكبر أو أخص. ولا ريب أن الحس يدرك المعينات أولاً، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة. فإن الإنسان يرى هذا الإنسان، وهذا الإنسان، وهذا الإنسان، ويرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ناطق، وهذا كذا، وهذا كذا، فيقضي قضاء عاماً أن كل إنسان حساس متحرك بالإرادة ناطق.

فنقول: العلم بالقضية العامة، إما أن يكون بتوسط قياس، أو بغير توسط قياس. فإن كان لا بد من توسط قياس، والقياس لا بد فيه من قضية عامة، لزم أن لا يعلم العام إلا بالعام، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل. فلا بد أن ينتهي الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبديهة، وهم يسلمون ذلك.

وإن أمكن علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكن علم الأخرى. فإن كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها. فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له، ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له.

وكذلك كونها معلومة بالعقل، أو الخبر المتواتر، أو خبر النبي الصادق، أو الحس، ليس هو

(*) الرد على المنطقيين، ٣٦٣ - ٣٨٥.

أمراً لازماً لها. بل كذب مُسَيْلِمَة الكذاب مثلاً قد يعلم بقول النبي الصادق انه كذاب؛ وقد يَعلم ذلك من باشره ورآه يكذب؛ ويَعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر؛ ويُعلم ذلك بالاستدلال، فإنه ادّعى النبوّة وأتى بما يناقض النبوة، فيعلم بالاستدلال. وكذلك الهلال، قد يُعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسّية؛ ويعلم ذلك من لم يره بالأخبار المتواترة فتكون القضية عنده من المواترات؛ ويَعلم ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال، ومثل هذا كثير. فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس، وهذا بالخبر، وهذا بالنظر. وهذه طرق العلم لبني آدم. وهكذا القضايا الكلية، إذا كان منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل، وليس لذلك حدّ في نفس القضايا بل ذلك بحسب أحوال بني آدم، لم يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس انه لا يمكن غيره أن يعلمه بلا قياس، بل هذا نفي كاذب.

الأدلة القاطعة على استواء قياسي الشمول والتمثيل

هم يدعون أن المفيد لليقين هو «قياس الشمول». فأما «قياس التمثيل» فيزعمون أنه لا يفيد اليقين. ونحن نعلم أن من «التمثيل» ما يفيد اليقين، ومنه ما لا يفيده، كـ«الشمول». فإن الشيئين قد يكون تماثلهما معلوماً، وقد يكون مظنوناً كالعموم، وإن جمع بينهما بالعلة فالعلة في معنى عموم الشمول.

يوضح هذا أن يقال: «قياس الشمول» يؤول في الحقيقة إلى «قياس التمثيل»، كما أن الآخر في الحقيقة يؤول إلى الأول، ولهذا تنازع الناس في مسمى «القياس». فقيل: هو «قياس التمثيل» فقط، وهو قول أكثر الأصوليين؛ وقيل «قياس الشمول» فقط، وهو قول أكثر المنطقيين؛ وقيل بل القياسان جميعاً، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين. وذلك أن «قياس الشمول» مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العام وشموله لها، و«قياس التمثيل» مبناه على اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمهما. ومآل الأمرين واحد.

نقول: قد تبين فيما تقدم أن «قياس الشمول» يمكن جعله «قياس تمثيل» وبالعكس. فإذا قال القائل في مسألة القتل بالمثقل «قَتْل عَمْد عدوانٍ محضٍ لمن يكافىء القاتل» فأوجب القَود كالقتل بالمحدَّد، فقد جعل القدر المشترك الذي هو مناط الحكيم: «القتل العمد العدوان المحض للمكافيء». وهذا يسمى العلة، والمناط، والجامع، والمشترك، والمقتضى، والموجب، والباعث، والأمارة، وغير ذلك من الأسماء. فإذا أراد أن يصوّغه بـ«قياس الشمول» قال: «هذا قَتْل عَمْد عدوان محض للمكافئ، وما كان كذلك فهو موجب للقَوَد».

والنزاع في الصورتين هو في كونه «عَمْداً محضاً»، فإن المنازع يقول: العمدية لم تتمحّض.

وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسألة، بل التمثيل. وهذا نزاع في المقدمة الصغرى، وهو نزاع في ثبوت الوصف في الفرع، فإن «قياس التمثيل» قد يمنع فيه ثبوت الوصف في الأصل، ويمنع ثبوته في الفرع، وقد يمنع كونه علة الحكم.

ويسمى هذا السؤال «سؤال المطالبة»، وهو أعظم أسئلة القياس، وجوابه عمدة القياس. فإن عمدة القياس على كون المشترك مناط الحكم، وهذا هو المقدمة الكبرى، وهو كما لو قال في هذه المسألة «لا نسلم أن كل ما كان عمداً محضاً يوجب القصاص». وكذلك منع الحكم في الأصل، أو منع الوصف في الأصل، هو منع للمقدمة الكبرى في «قياس الشمول». أللهم إلا أن يقيم المستدل دليلاً على تأثير الوصف في غير أصل معين، وهذا «قياس التعليل» المحض، كما لو قال: النبيذ المسكر محرم، لأن المعنى الموجب للتحريم، وهو كونها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة، موجود فيها. وهذا المعنى قد دل النص على أنه علة التحريم، وقد وجد، فيثبت فيه التحريم.

وهم في «قياس الشمول» إذا أرادوا إثبات المقدمة الكبرى التي هي نظير جعل المشترك بين الأصل والفرع مناط الحكم، فلا بد من دليل يبين ثبوت الحكم لجميع أفراد المقدمة باعتبار القدر المشترك الكلي بين الأفراد. وهذا هو القدر المشترك الجامع في «قياس التمثيل». فالجامع هو الكلي، والكلي هو الجامع.

ومن قال من متأخري النظار، كأبي المعالي، وأبي حامد، والرازي، وأبي محمد: «إن العقليات ليس فيها قياس، بل الاعتبار فيها بالدليل» فهذا مع أنهم خالفوا فيه جماهير النظار وأئمة النظر فنزاعهم فيها يرجع إلى اللفظ. فإنهم يقولون: العقليات لا تحتاج إلى أن يُعيّن فيها أصل يلحق فيه الفرع، وليس جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس، بل الاعتبار بالدليل الشامل للصورتين. فيقال لهم: لا ريب أنه في العقليات والشرعيات لم يقع النزاع في جميع أفراد المعنى العام الذي يسمى «الجامع المشترك»، بل وقع في بعضها وبعضها متفق عليه. فتسمية هذا أصلاً وهذا فرعاً أمر إضافي. ولو قدر أن بعض الناس علم حكم الفرع بنصّ وخفي عليه حكم الأصل لجعل الأصل فرعاً والفرع أصلاً. والجمع إما أن يكون بإلغاء الفارق وإما أن يكون بإبداء الجامع. وهذا يكون في العقليات قطعياً وظنّياً، كما يكون في الشرعيات. فإذا قيل «الإحكام والإتقان يدل على علم الفاعل شاهداً، فكذلك غائباً»، أو قيل «علة كون العالِم عالماً قيام العلم به في الشاهد، فكذلك في الغائب»، أو قيل «الحياة شرط في العلم شاهداً، فكذلك غائباً»، أو قيل «حدّ العالم في الشاهد من قام به العلم، فكذلك في الغائب»، فهذه الجوامع الأربعة التي تذكرها الصفاتية

من الجمع بين الغائب والشاهد في الصفات: الحد، والدليل، والعلة، والشرط. فذكر الشاهد حتى يمثّل القلب صورة معيّنة، ثم يَعلم بالعقل عموم الحكم، وهو أن الإحكام والإتقان مستلزم لعلم الفاعل، فإن الفعل المحكم المتقن لا يكون إلا من عالم. وكذلك سائرها.

وهذا كسائر ما يعلم من الكليات العادية. إذا قيل «هذا الدواء مسهل للصفراء، ومنضج للخلط الفلاني» ونحو ذلك، فإن التجربة إنما دلت على أشياء معينة، لم تدل على أمر عام. لكن العقل يعلم أن المناط هو القدر المشترك بما يعلم من انتفاء ما سواه ومناسبته، أو لا يعلم مناسبته. وهذا قد يكون معلوماً تارة، كما يعلم أن أكل الخبز يشبع وشرب الماء يروي، وأن السقمونيا مسهل للصفراء، وإن كان قد يتخلف الحكم بفوات شرطه إذ قدمنا أن الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تقبل النقض بحال. فكان ذكر الأصل في القياس العقلي لتنبيه العقل على المشترك الكلي المستلزم للحكم، لا لأن مجرد ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم.

وإذا قيل: فمن أين يعلم أن الجامع مستلزم للحكم؟ قيل: من حيث يعلم القضية الكبرى في «قياس الشمول». فإذا قال القائل «هذا فاعل مُحكِم لفعله، وكل محكم لفعله فهو عالم»، فأيّ شيء ذكر في علة هذه القضية الكلية فهو موجود في «قياس التمثيل» وزيادة أن هناك أصلاً يمثل به قد وجد فيه الحكم مع المشترك، وفي «قياس الشمول» لم يذكر شيء من الأفراد التي يثبت الحكم فيها. ومعلوم أن ذكر الكلي المشترك مع بعض أفراده أثبت في العقل من ذكره مجرداً عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء.

ولهذا هم يقولون إن العقل بحسب إحساسه بالجزئيات يدرك العقل بينها قدراً مشتركاً كلياً، فالكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيّنة. فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات. فكيف يكون ذكرها مضعّفاً للقياس، ويكون علم ذكرها موجباً لقوته؟ وهذه خاصة العقل، فإن خاصة العقل معرفته الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات. فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الإنسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالّها المعينة أقوى من ذكرها مع التمثيل لمواضعها المعينة كان مكابراً. والعقلاء باتفاقهم يعلمون أن ضرب المثل الكلي مما يعين على معرفته، وأنه ليس الحال إذا ذكر مع المثال كالحال إذا ذكر مجرداً عن الأمثال.

ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل في الطب، والحساب، والطبيعيات، والصناعات، والتجارات، وغير ذلك، وجد الأمر كذلك. فإذا قيل: يسخن

جوف الإنسان في الشتاء ويبرد في الصيف، لأنه في الشتاء يكون الهواء بارداً فيبرد ظاهر البدن فتهرب الحرارة إلى باطن البدن، لأن الضد يهرب من الضد والشبيه ينجذب إلى شبيهه، فتظهر البرودة إلى الظاهر، لأن شبه الشيء منجذب إليه ـ كان هذا أمراً كلياً مطلقاً. فإذا قيل: ولهذا يسخن جوف الأرض في الشتاء، وجوف الحيوان كله، ولهذا تبرد الأجواف في الصيف لسخونة الظواهر فتهرب البرودة إلى الأجواف ـ كان كلما تصور الإنسان النظائر قويت معرفته بتلك الكلية، وهو أن الضد يهرب من ضده والنظير ينجذب إلى نظيره. وهذا معلوم في الطبيعيات والنفسانيات وغيرهما. لكن إذا ذكرت النظائر قوي العلم بذلك. وقد يعبر عن ذلك بأن «الجنسية علة الضّم».

وكذلك إذا قيل: الشمس إذا وقعت على البحر أو غيره تسخنه فيتصاعد منه بخار، لأن الحرارة تحلل الرطوبة. ثم قيل: كما يتصاعد البخار من القِدْر التي فيها الماء الحار ـ كان هذا المثال ما يؤكّد معرفة الأول.

والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة في علومهم ويجعلونها كلية كلها يعتضدون فيها بالأمثلة. وليس مع القوم إلا ما علموه من صفات الأمور المشاهدة، ثم قاسوا الغائب على المشاهد به بالجامع المشترك الذي يجعلونه كلياً. فإن لم يكن هذا صحيحاً لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلي يشترك فيه ما شهده وما غاب عنه، حتى قوله «الخبز يشبع» و«الماء يروي» ونحو ذلك. فإنه لم يعلم بحسه إلا أموراً معينة، فمن أين له أن الغائب بمنزلة الشاهد إلا بهذه الطريق؟ والإنسان قد ينكر أمراً حتى يرى واحداً من جنسه، فيقرّ بالنوع ويستفيد بذلك حكماً كلياً.

ولهذا يقول سبحانه: كَذَّبَت قومُ نوح المرسَلين، كذبت عاد المرسلين، كذبت ثمود المرسلين، ونحو ذلك. وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد، لكن كانوا مكذبين بجنس الرسل، لم يكن تكذيبهم بالواحد لخصوصه. وهذا بخلاف تكذيب اليهود والنصارى لمحمد (ص). فانهم لم يكذبوا جنس الرسل، إنما كذبوا واحداً بعينه، بخلاف مشركي العرب الذين لم يعرفوا الرسل، فإن الله يحتج عليهم في القرآن بإثبات جنس الرسالة.

ولهذا يجيب سبحانه عن شُبَه منكري جنس الرسالة كقولهم أبعَثَ اللَّهُ بَشَراً رسولاً، فيقول: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رِجالاً نوحي إليهم فَسْئلُوا أهلَ الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾. أي، هذا متواتر عند أهل الكتاب، فاسألوهم عن الرسل الذين جاءتهم «أكانوا بشراً أم لا؟». وكذلك قوله ﴿وقالوا لولا أُنزل عليه مَلَك ولو أنزلنا ملكاً لَقُضِيَ الأمر ثم لا يُنْظَرون * ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رَجُلاً ولَلبَسنا عليهم ما يلبِسون﴾. فانهم لا يستطيعون

الأخذ عن الملك في صورته، فلو أرسلنا إليهم ملكاً لجعلناه رجلاً في صورة الإنسان، وحينئذ كان يلتبس عليهم الأمر ويقولون «هو رجل، والرجل لا يكون رسولاً». وكذلك الرسل قبله. قال تعالى: ﴿أَوَ عَجِبتم أن جاءكم ذِكرٌ من ربكم على رجلٍ منكم لِيُنذِرَكم﴾، كما قال تعالى: ﴿أكان للناس عَجَباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذِرِ الناس﴾، وكما قال تعالى: ﴿قل ما كنتُ بِدْعاً من الرسل﴾، ونحو ذلك.

فكان علمهم بثبوتِ معيَّنٍ من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة، وهو أن هذا النوع موجود؛ بخلاف ما إذا أثبت ابتداءً بلا وجود نظير، فإنه يكون أصعب وإن كان ممكناً. فإن نوحاً أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض، ولم يكن قبله رسول بعث إلى الكفار المشركين يدعوهم إلى الانتقال من الشرك إلى التوحيد. وآدم والذين كانوا بعده كان الناس في زمنهم مسلمين، كما قال ابن عباس: «كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام» لكن لما بعث الله نوحاً وأنجى من آمن به وأهلك من كذبه صار هذا المعيّن يُثبت هذا النوع أقوى مما كان يثبت ابتداءً.

والذين قالوا «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» كان مبدأ كلامهم في الأمور الطبيعية. فإنهم رأوا البارد إنما يقتضي التبريد فقط، والحار إنما يقتضي التسخين فقط، وكذلك سائرها. لكن هذا ليس فيه إحداث واحد لواحد، فإن البرودة الحاصلة لا بد لها مع السبب من محل قابل وارتفاع موانع. فلم يحصل السبب إلا عن شيئين، لا عن واحد. لكن هذا كان مبدأ كلامهم.

وأما احتجاج ابن سينا وأمثاله بأنه لو صدر اثنان لكان مصدر هذا غير مصدر هذا، ولزم «التركيب» المنافي للوحدة، فهذه الحجة تتبع لحجة «التركيب». وهذه أخذوها من أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم، ليست هذه من كلام أئمة الفلاسفة كأرسطو وأتباعه، لا سيما أكثر أساطين الفلاسفة. فإنهم كانوا يقولون بإثبات الصفات لله تعالى، بل وبقيام الأمور الاختيارية، كما ذكرنا كلامهم في غير هذا الموضع. وهو اختيار أبي البركات صاحب «المعتبر». ومن قال إنه خالف أكثر الفلاسفة فمراده المشّاءون. وأما الأساطين قبل هؤلاء فكلام كثير منهم يدل على هذا الأصل، كما هو مذكور في موضعه.

ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف. فإذا رأى الشيئين المماثلَين علم أن هذا مثل هذا، يجعل حكمهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك. وإذا حكم على بعض الأعيان ومثّله

بالنظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان. فهذا «قياس الطرد». وإذا رأى المختلفَين كالماء والتراب فرّق بينهما. وهذا «قياس العكس».

وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول «قياس الطرد» و«قياس العكس». فإنه لما أهلك المكذّبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يَعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتقي تكذيب الرسل حذراً من العقوبة، وهذا «قياس الطرد». ويعلم أن من لم يكذّب الرسل بل اتّبعهم لا يصيبه ما أصاب هؤلاء، وهذا «قياس العكس» وهو المقصود من الاعتبار بالمعذّبين، فإن المقصود ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره. والاعتبار يكون بهذا وبهذا. قال تعالى: ﴿لقد كان في قَصَصِهِم عِبْرَةٌ لأولي الألباب﴾. وقال ﴿قد كان لكم آيةٌ في فئتَيـنِ التَقَتَا فِئَةٌ تَقَاتِل في سبيل الله وأخرىٰ كافرة يرونهم مِثْلَيْهِم رَأْيَ العَين والله يُؤَيد بنَصْره من يشاء إن في ذلك لعِبْرَةً لأولي الأبصار﴾.

الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح

وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿اللَّه الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾. وقال: ﴿لقد أرسلنا رُسُلَنا بالبيِّنٰت وأنزلنا معهم الكتٰبَ والميزانَ ليَقومَ الناس بالقِسط﴾. و«الميزان» يفسره السلف بالعدل، ويفسره بعضهم بما يوزن به، وهما متلازمان. وقد أخبر أنه أنزل ذلك مع رسوله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط.

فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من «الميزان». وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات. فمعرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازينها. وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه، وهو المكاييل. وكذلك معرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التي يقدر بها الأوقات، كَما يعرف به مظلال، وكَما يعرف بِجَري من ماء ورمل وغير ذلك. وكذلك معرفة أن هذا بطول هذا يعرف بميزانه، وهو الذِراع. فلا بد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلي يعرف به أن أحدهما مثل الآخر.

فكذلك الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما، وهي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى الحد الأوسط. فانا إذا علمنا أن الله حرّم خمر العنب لما ذكره من أنها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة، والشعير، والرز، وغير ذلك، يماثلها في المعنى الكلي المشترك الذي هو علة التحريم، كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان التي

أنزلها الله في قلوبنا لنزن بها هذا ونجعلَه مثل هذا، فلا نفرّقَ بين المتماثلَين. والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله تعالى به.

ومن عَلم الكليات من غير معرفة المعيَّن فمعه الميزان فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج. وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن لها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة. ولا ريب أنه إذا أحضر أحدُ الموزونَين واعتُبر بالآخر بالميزان كان أتم في الوزن من أن يكون الميزان، وهو الوصف المشترك الكلي في العقل، أيّ شيء حضر من الأعيان المفردة وُزن بها. فإن هذا أيضاً وزن صحيح؛ وذلك أحسن في الوزن. فانك إذا وزنت بالصَّنجة قدراً من النقدَين، ثم وزنت بها نظيره والأول شاهد والناس يشهدون أن هذا وُزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل، كان أحسن من أن يوزن أحدهما في مغيب الآخر. فإنه قد يُظن أن الوازن لم يعدل في الوزن كما يعدل إذا وزنهما معاً؛ فإن هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة. وهكذا الموزونات بالعقل.

وقد بسطنا الكلام في هذا في غير هذا الموضع، وبيّنا أن القياس الصحيح هو من العدل الذي أنزله، وأنه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان. فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح ـ لا قياس شرعي ولا عقلي. ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية، وأن القياس الشرعي الذي روعيت شروط صحته يخالف نصاً من النصوص. وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد. ومتى تعارض في ظن الظانّ الكتاب والميزان ـ النص والقياس الشرعي أو العقلي ـ فأحد الأمرين لازم: إما فساد دلالة ما احتج به من النص، إما بأن لا يكون ثابتاً عن المعصوم، أو لا يكون دالاً على ما ظنه؛ أو فساد دلالة ما احتج به من القياس ـ سواءً كان شرعياً أو عقلياً ـ بفساد بعض مقدماته أو كلها لما يقع في الأقيسة من الألفاظ المجملة المشتبهة.

وأبو حامد ذكر في «القسطاس المستقيم» الموازين الخمسة، وهي منطق اليونان بعينه غير عبارته. ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزل الله هو منطق اليونان لوجوه. أحدها: إن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح، وإبراهيم، وموسى، وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة. فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟ الثاني: إن أمتنا أهل الإسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عُرّبت الكتب الرومية

في دولة المأمون أو قريباً منها. الثالث: إنه ما زال نظار المسلمين بعد أن عُرِّب وعرفوه يعيبونه ويذمّونه، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية.

ولا يقول القائل «ليس فيه مما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية، وإلا فالمعاني العقلية مشتركة بين الأمم»، فإنه ليس الأمر كذلك، بل فيه معان كثيرة فاسدة. ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية، وزعموا أنه «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره»، وليس الأمر كذلك. فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلسل. وأيضاً فالفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق - لو كان صحيحاً - إلا بلادة وفساداً. ولهذا يوجد عامة من يزن به علومه لا بد أن يتخبّط ولا يأتي بالأدلة العقلية على الوجه المحمود. ومتى أتى بها على الوجه المحمود أعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجز والتطويل، وتبعيد الطريق، وجعل الواضحات خفيات، وكثرة الغلط والتغليط.

كل قياس في العالم يمكن ردّه إلى القياس الاقتراني

فان قيل: ما ذكرته من أن «قياس الشمول» يرجع إلى «قياس التمثيل» يتوجه في قياس الاقتراني دون الاستثنائي، فإن الاستثناء ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل بخلاف الاقتراني، فإن النتيجة إنما هي فيه بالقوة. والاستثنائي مؤلف من الشرطيات المتصلة، وهو التلازم، ومن المنفصلة، وهو التقسيم. ولا ريب أن الحد الأوسط في «الاقتراني» يمكن جعله الجامع المشترك في القياس التمثيلي بخلاف الاستثنائي. قيل: الجواب من وجوه.

منها أن التلازم والتقسيم إذا قيل «هذا مستلزم لهذا، حيث وجد وجد»، فإن هذا قضية كلية، فتستعمل على وجه التمثيل، وعلى وجه الشمول بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ويجعل القدر المشترك هو مناط الحكم. وكذلك إذا قيل «هذا إما كذا وإما كذا»، فهو أيضاً كلي يُبيَّن بصيغة التمثيل وبصيغة الشمول. ولهذا كانت الأحكام الثابتة بصيغة العموم يمكن استعمال قياس التمثيل فيها بأن يقاس بعض أفرادها ببعض، ويجعل المعنى المشترك هو مناط الحكم.

ومنها أن كل قياس في العالم يمكن ردّه إلى الاقتراني. فإذا قيل بصيغة الشرط «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطّهر» أمكن أن يقال «كل مصلٍّ فهو متطهّر»، وأن يقال «الصلاة مستلزمة الطهارة»، ونحو ذلك من صور القياس الاقتراني. والحد الأوسط فيه أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. وهذا معنى

قولنا «إذا وجد الملزوم وجد اللازم، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم»، فإن المقدم هو الملزوم والتالي هو اللازم. وهكذا كل شرط وجزاء، فالشرط ملزوم والجزاء لازم له.

وهذا إذا جعل بصيغة «الاقتراني» فقيل «هذا مصلّ، وكل مصل متطهر، فهذا متطهر»، أو قيل «هذا ليس بمتطهر، ومن لا يكون متطهراً ليس بمصل، فهذا ليس بمصل». والقضية الكلية فيه أن «كل مصل متطهر» وأن «كل من ليس بمتطهر فليس بمصل». فالسالبة والموجبة كلاهما كليتان. وهذه الكلية معروفة بنص الشارع. ليست مما عرفت بالعقل. ولو كانت مما تعرف بالعقل المجرد لعرفت بـ قياس التمثيل، مع أنها تصاغ بـ قياس التمثيل فيقال «هذا مصل، فهو متطهر كسائر المصلين»، أو «هذا ليس بمتطهر، فليس بمصلّ كسائر من ليس بمتطهر»، ثم يبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم كما في الأول.

وكذلك «الشرطي المنفصل» الذي هو «التقسيم والترديد» إذا قيل «هذا إما أن يكون شفعاً أو وتراً» ونحو ذلك، قيل «هذا لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً، ولا يجتمع هذا وهذا معاً»، و«هو شفع فلا يكون وتراً» أو «هو وتر فلا يكون شفعاً». وهذه القضية معلومة بالبديهة، لكن تصور أفرادها أبين من تصور كليتها، فلا يحتاج شيء من أفرادها أن يبيّن بالقياس الكلي المنطقي. فإنه أي شيء علم أنه شفع علم أنه ليس بوتر بدون أن يوزن بأمر كلي عنده [و] لا بقياس على نظيره، فلا يحتاج أن يقال «وكل شفع فليس بوتر» أو «كل وتر فليس بشفع».

وهذا كما تقدم التنبيه عليه أن ما يثبتونه بالقضايا الكلية تعلم مفرداتها بدون تلك القضايا بل وتعرف بدون قياس التمثيل. فإذا عرف أن هذا الثوب أو غيره أسود عرف أنه ليس بأبيض بدون أن يقال «كل أسود فإنه ليس بأبيض». وهذه الكلية من أن كل أسود لا يكون أبيض يعرف بدون أن يعرف أن «كل ضدين لا يجتمعان». ولو أثبت تلك المعينات بهذه الكلية لاحتيج أن يبين أنهما ضدان، فإنه لا يعلم أنهما ضدان حتى يعلم أنهما لا يجتمعان. وإذا علم أنهما لا يجتمعان أغنى ذلك عن الاستدلال عليه بكونهما ضدين.

فعلم أنه لا يحتاج أن يبين ما يندرج في هذا الكلي ـ لا من الأنواع ولا من الأعيان المعينة به ـ بل العلم بها أبين من العلم بهذه الكلية. بل إذا أرادوا أن يبينوا أن الضدين لا يجتمعان قالوا: المراد بالضدين هما الوصفان الوجوديان اللذان لا يجتمعان في محل واحد، كالسواد والبياض. فيعود الأمر إلى تعريفهم مرادهم بهذا اللفظ. وأما بيان ما دل عليه من المعاني المعقولة فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه بالكلي. وكذلك في النقيضين، وكذلك في الشرط والمشروط، والعلة والمعلول. وسائر هذه الأمور الكلية.

الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف

إنهم إذا عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعيّنات إلى أقيسة وضعوا ألفاظها وصارت مجملة تتناول حقاً وباطلاً حصل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين، وصارت هذه الموازين عائلة، لا عادلة، وكانوا فيها من ﴿المطففين الذين إذا اكتالُوا على الناس يَسْتَوفُون * وإذا كالُوهم أو وَزَنُوهم يُخْسرون﴾. وأين البخس في الأموال من البخس في العقول والأديان؟ مع أن أكثرهم لا يقصدون البخس، بل هم بمنزلة من قد ورث موازين من أبيه يزن بها تارة له وتارة عليه، ولا يعرف أهي عادلة أم عائلة؟

والميزان التي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿الذي أنزل الكتٰبَ * بالحق والميزان﴾، وقال: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنٰت وأنزلنا معهم الكتب والميزان﴾، هي ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّى بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفَين بما جعله الله في فِطَر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.

فان قيل: إذا كان هذا مما يعرف بالعقل فكيف جعله [الله] تعالى مما أرسلت به الرسل؟ قيل: لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف. فإن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية. فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيما للعلوم النبوية. بل الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ بيّنت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علماً وعملاً، وضربت الأمثال. فكملت الفطرة بما نبّهتها عليه وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة فأزالت ذلك الفساد وبينّت ما كانت الفطرة معرضة عنه، حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبيّنها رسله.

والقرآن والحديث مملوء من هذا. يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك، كقوله: ﴿أم حسِب الذين اجترَحُوا السَّيِّئاتِ أنْ نجعلَهم كالذين آمنوا وعملوا الصَّالِحات سواءً محياهم ومماتُهم ساء ما يحكمون﴾، وقوله: ﴿أفنجعلُ المسلمين كالمجرمين * ما لكم كيف تحكمون﴾. أي، هذا حكم جائر، لا عادل، فإن فيه تسوية بين المختلفين. وقال: ﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصّٰلحٰت كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجّار﴾. ومن التسوية بين المتماثلين قوله: ﴿أكُفاركم خير من أولٰئكم أم لكم براءة في الزُّبُر﴾، وقوله:

﴿أم حسبتهم أن تدخلوا الجنّة وَلمَّا يَأْتِكم مَثَلُ الذين خَلَوا من قبلكم مسَّتهم البَأساء والضَّرَّاء وزُلزِلوا﴾.

والقرآن مملوء من ذلك، لكن ليس هذا موضعه. وإنما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي، وأنها حق كما ذكر الله في كتابه. وليست هي مختصة بمنطق اليونان وإن كان فيه قسط منها. بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمنة التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، سواء صِيغَ ذلك بصيغة «قياس الشمول» أو بصيغة «قياس التمثيل». وصِيَغُ التمثيل هي الأصل وهي أكمل، والميزان: القدر المشترك، وهو الجامع، وهو الحد الأوسط.

وانزاله تعالى الميزان مع الرسل كإنزاله الإيمان ـ وهو الأمانة ـ معهم. والإيمان لم يحصل إلا بهم، كما قال تعالى: ﴿وكذلك أوْحَينا إليك روحاً من أمرنا ما كنتَ تدري ما الكتُب ولا الإيمان ولٰكن جعلنٰه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾.

وفي الصحيحين عن حُذَيْفَة بن اليَمان قال: حدثنا رسول الله (ص) حديثين رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر، حدثنا: «أن الأمانة نزلت في جَذْرِ قلوب الرجال، فعلموا من القرآن وعلموا من السنة»، وحدثنا عن رفع الأمانة، قال: «ينام الرجل النومةَ فتُقبض الأمانة من قلبه، فيظَلُّ أثرها مثل [أثر] الوَكْتِ. ثم ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل [أثر] المجْلِ كجَمْرٍ دَحْرَجْتَه على رِجْلِك فنَفِطَ، فتراه مُنْتَبِراً وليس فيه شيء». فقد بين في هذا الحديث أن الأمانة، التي هي الإيمان، أنزلها في أصل القلوب، فإن الجذْر هو الأصل. وهذا إنما كان بواسطة الرسل لما أخبروا بما أخبروا به، فسَمع ذلك، [فـ] ألهَمَ الله القلوبَ الإيمان وأنزله في القلوب.

وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان في القلوب لما بينت الرسل العدل وما يوزن به، عرفت القلوب ذلك فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور حتى تعرف التماثل والاختلاف، وتضع من الآلات الحسّية ما يحتاج إليه في ذلك، كما وضعت موازين النقدَيْن، وغير ذلك. وهذا من وضعه تعالى الميزان. قال تعالى: ﴿والسماءَ رفعها ووضع الميزان * ألاَّ تَطْغَوا في الميزان * وأقيموا الوزنَ بالقسط ولا تُخْسِروا الميزان﴾. وقال كثير من المفسرين: هو «العدل»، وقال بعضهم: «ما يوزن به ويعرف العدل»، وهما متلازمان.

ليس عندهم برهان على علومهم الفلسفية

انهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا الحسيات، والأوليات، والمتواترات، والمجربات، والحدسيات. ومعلوم أنه لا دليل على نفي ما سوى هذه القضايا، كما تقدم البينة عليه.

ثم مع ذلك إنما اعتبروا في «الحسيات» و«العقليات» وغيرهما ما جرت العادة باشتراك بني آدم فيه، وتناقضوا في ذلك. وذلك أن بني آدم إنما يشتركون كلهم في بعض المرئيات وبعض المسموعات. فانهم كلهم يرون عين الشمس، والقمر والكواكب؛ ويرون جنس السحاب، والبرق، وإن لم يكن ما رآه هؤلاء من ذلك هو ما يراه هؤلاء. وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد. وأما ما يسمعه بعضهم من كلام بعض وصوته فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه، بل كل قوم يسمعون ما لم يسمع غيرهم. وكذلك أكثر المرئيات، فإنه ما من شخص ولا أهل درب، ولا مدينة، ولا إقليم، إلا ويرون من المرئيات ما لا يراه غيره، وأما الشم، والذوق، واللمس، فهذا لا يشترك جميع الناس في شيء معين فيه، بل الذي يشمه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه ليس هو الذي يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء. لكن قد يتفقان في الجنس لا في العين، كما يتفقون في شرب جنس الماء ومسّ جنس النساء.

وكذلك ما يعلم بالتواتر، والتجربة، والحدس. فإنه قد يتواتر عند هؤلاء ويجرب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ولم يجربوه. ولكن قد يتفقان في الجنس، كما يجرب قوم بعض الأدوية ويجرب الآخرون جنس تلك الأدوية فيتفق في معرفة الجنس، لا في معرفة عين المجرب.



٩

القرآن ومنطق اليونانيين(*)

بطلان قولهم: إن البرهاني والخطابي والجدلي هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة﴾ ـ الآية، انهم يجعلون ما هو حق وعلم يجب تصديقه ليس علماً، وما هو باطل ليس بعلم علماً. وذلك أن هؤلاء جعلوا أجناس الأقيسة باعتبار مادّتها خمسة: البرهان، والخطابة، والجدل، والشعر، والسفسطة ـ وأصله سوفسطيقا. وكذلك سائرها لها أسماء باليونانية ولسائر أجناس النطق، لكنها ألفاظ طويلة مثل قاطيغورياس، وأنولوطيقا، إلى غير ذلك. واللغة العربية أوجز وأبين فهي أكمل بياناً وأوجز لفظاً.

ويجعلون القياس باعتبار صورته قسمين ـ الاقتراني والاستثنائي ـ لتأليفه الحمليات والشرطيات المتصلة والمنفصلة. ويتكلمون قبل القياس في القضايا وأقسامها وأحكامها، مثل النقيض، والعكس المستوي، وعكس النقيض. فانها إذا صحت بطل نقيضها، وصح عكسها وعكس نقيضها. فإذا قيل «كل إنسان حيوان» فنقيضه باطل وهو أنه «ليس شيء من الإنسان بحيوان»، وصح عكسه وهو أن «بعض الحيوان إنسان» وعكس نقيضه وهو أن «ما ليس بحيوان فليس بإنسان». فإن التناقض اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى. وإن العكس جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقاء الصدق. وعكس النقيض والسالبة هو أن يجعل الموضوع محمولاً مع جعل الإيجاب سلباً.

وأقسامها: الكلية، والجزئية، والموجبة، والسالبة؛ أي العامة، والخاصة، والمثبتة، والنافية.

(*) الرد على المنطقيين، ٤٣٨ ـ ٤٥٦.

وقبل ذلك يتكلمون في مفردات القضية، وهي المعاني المفردة، مثل الكلام في الكلي، والجزئي، والذاتي، والعرضي، وقبل ذلك في الألفاظ الدالة على المعاني، كدلالة المطابقة، والتضمن، والالتزام.

والمقصود في هذا كله هو الحد والقياس. والقياس هو المطلوب الأعظم، والمطلوب الأعظم من أنواع القياس هو القياس البرهاني. قالوا: والبرهان ما كانت موادّه يقينية، وهي التي يجب قبولها كما تقدم. وأما الخطابي فموادّه هي المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور سواء كانت علمية أو ظنية. والجدلي هو الذي موادّه ما يسلمها المجادل سواء كانت علمية أو ظنية، أو مشهورة أو غير مشهورة. وهذا أحسن ما تفسر به هذه الأصناف الثلاثة.

وكثير منهم يقول: بل البرهاني ما كانت مقدماته واجبة القبول كما تقدم؛ والجدلي ما كانت مقدماته مشهورة سواء كانت حقاً أو باطلاً أو واجبة أو ممتنعة أو ممكنة؛ والخطابي ما كانت مقدماته ظنية كيف كانت. فالخطابي هو الذي يفيد الظن مطلقاً سواء كانت مقدماته مسلمة أو مشهورة، والجدلي ما يكون مقدماته مشهورة. ومنهم من يقول: بل البرهاني مؤلف من الواجبات، والجدلي من الأكثريات، والخطابي من المتساويات، والشعري من الممتنعات. وهذا ليس بشيء، فإن الشعري ما تشعر به النفس فيقصد به تنفيرها وترغيبها وترهيبها، وقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، ولكن المقصود بالشعريات تحريك النفس لإفادتها علماً.

وابن سينا ردّ هذا القول: «ولا يلفت إلى ما يقال من أن البرهانيات واجبة، والجدلية ممكنة أكثرية، والخطابية ممكنة متساوية لا مثل فيها ولا قدرة، والشعرية كاذبة ممتنعة. فليس الاعتبار بذلك، ولا أشار إليه صاحب المنطق». لكنه مع رده لهذا ذكر القول الثاني فقال: «القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها. والجدلية مؤلفة من المشهورات. والتقريرية [ما] كانت واجبة أو ممكنة أو ممتنعة. والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة. والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيّلة من حيث يشعر من يخيلها كانت صادقة أو كاذبة. وأما السوفسطائية فهي التي تستعمل الشبهة ويشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليط. فإن كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها سمي صاحبها سوفسطائياً، وإن كان بالمشهورات سمي صاحبها مشاغباً ومماريا. والمشاغب بإزاء الجدلي، والسوفسطائي بإزاء الحليم.

وهذا الذي ذكره في مواد الجدلي والخطابي ضعيف أيضاً. بل مواد الجدلي هي المسلمات التي يسلمها المجادل سواء كانت مشهورة أو لم تكن، وسواء كانت حقاً أو باطلاً. ومواد

الخطابي هي المشهورات ونحوها التي يخاطب بها الجمهور. وكل من ذلك يكون برهانياً وغير برهاني، ويكون صادقاً وكاذباً. هذا مراد قدمائهم، وهو أشبه باللفظ والتقسيم.

وأما كون الخطابيات هي الظنيات مطلقاً فهذا خطأ عند القوم. فإنه إذا كانت الجدليات قد تكون علمية فالخطابيات التي هي أشرف منها أولى أنها قد تكون علمية، فإن الخطاب أرفع من الجدل عندهم. والتفسير الأول تفسير محققيهم المتقدمين، فإنه ليس من شرط الخطابي ولا الجدلي أن لا يكون علمياً، كما أنه ليس من شرط البرهاني أن لا يخاطب به الجمهور وأن لا يجادل به المنازع. بل البرهاني إذا كان مشهوراً صلح للبرهان والخطابة، والجدلي إذا كان برهانياً صلح للبرهان والجدل، وإذا كانت القضية مبرهنة وهي مشهورة مسلمة من المناظر صلحت للبرهان والخطابة والجدل، بخلاف الشعري. فإن المقصود به تحريك النفس، ليس المراد به أن يفيد ـ لا علماً ولا ظناً. فلهذا لم يدخل مع الثلاثة. وأيضاً فالخطابيات يراد بها خطاب الجمهور، وهذا إنما يكون بالقضايا المشهورة عند الجمهور وإن كانت ظنية. وإذا كانت علمية فهو أجود. فليس من شرطها أن لا تكون علمية. وأما الجدلي فإنما هو خطاب لناس معيَّنين. فإذا سلموا تلك المقدمات حصل مقصود الجدلي وإن لم تكن مشهورة.

وأما السوفسطائي فهو المشبه الملبّس، وهو الباطل الذي أخرج في صورة الحق. والمراد بيان فساده، وإلا فليس لأحد أن يتكلم به، فإنه كذب في صورة صدق، وباطل في صورة حق. لكن المقصود بذكره تعريفه وامتحان الأذهان بحل شبه السوفسطائية.

ثم قد يقول من يقول من حذّاقهم ومن يروم أن يقرن بين طريقهم وطريق الأنبياء: إن الأقسام الثلاثة ـ البرهان والجدل والخطابة ـ هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿ادعُ إلى سبيل ربِّك بالحكمة والموْعِظة الحَسَنة وجادِلهم بالتي هي أحسن﴾.

كلام أهل الفلسفة في الأنبياء عليهم السلام

ثم يقولون: إن ما جاءت به الأنبياء فهو من جنس الخطابة التي قصد بها خطاب الجمهور، لم يقصد به تعريف الحقائق. هذا في الأمور العملية، فإن مبادىء الأمور العلمية قد لا يجعلونها من البرهانيات، بل من المشهورات، كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم. وأما العلميات فيقولون: إن الأنبياء لم يذكروا حقائق الأمور في معرفة الله والمعاد، وإنما أخبروا الجمهور بما يتخيلونه في ذلك لينتفعوا به في إقامة مصلحة دنياهم، لا ليعرفوا بذلك الحق. ويقولون: انهم أرادوا بخطابهم للناس أن يعتقدوا الأمور على خلاف ما هي عليه. وهي

من جنس الكذب لمصلحة الناس وهم يعلمون هذه المرتبة. ثم النبي عندهم هل يعرف الأمور العلمية فيه نزاع بينهم.

وهم يعظمون محمداً (ص)، يقولون: لم يأت إلى العالم ناموس أفضل من ناموسه. ويفضله كثير منهم على الفيلسوف، ومنهم من يفضل الفيلسوف عليه. وهم حائرون في أمور الأنبياء، ولهذا كلامهم في الأنبياء في غاية الاضطراب. ولم ينقلوا عن أرسطو وأتباعه فيهم شيئاً، بل ذكروا من كلام أفلاطون وغيره في النواميس ما جعلوا به واضعي النواميس من اليونان وغيرهم من جنس الأنبياء الذين ذكرهم الله في القرآن. ونحن نعلم أن الرسل جميعهم دعوا إلى عبادة الله وحده لا شريك له، كما قال تعالى: ﴿وَسْئَل من أرسلنا من قبلك من رُسُلِنا أجعلنا من دون الرحمٰن آلِهَة يُعْبَدون﴾. وقال تعالى: ﴿ولقد بَعَثنا في كل أمّة رسولاً أنِ اعبدوا اللّهَ واجتنِبوا الطاغوتَ﴾. والنواميس التي يذكرونها فيها شرك لا يأمر به أحد من أنبياء الله. فعلم أن كل من ذكروه من واضعي النواميس المخالفة لما اتفقت عليه الرسل فليس بنبيّ ولا متّبع لنبي، بل هو من جنس واضعي النواميس من ملوك الكفار، ووزرائهم، وعقلائهم، وعلمائهم، وعبّادهم.

وهم وإن عظّموا الأنبياء ونواميسهم فلأجل أنهم أقاموا قانون العدل الذي لا تقوم مصلحة العالم إلا به. ويوجبون طاعة الأنبياء والعمل بنواميسهم وهي الشرائع التي جاؤوا بها، ولكنهم لم يأتوا بالأمور العلمية، بل بالعمليات النافعة. والعلميات عندهم إما أن تكون التي عَلِمها وما أمكنه إظهارها بل أظهر ما يخالف الحق عنده لمصلحة الجمهور، وإما أنه لم يعلمها. وإلا فهم يجوّزون للرجل أن يتمسّك بأيّ ناموس كان ولا يوجبون اتباع نبيّ بعينه ـ لا محمد ولا غيره ـ إلا من جهة مصلحة دنياهم بذلك لا لأنه يعذّب في الآخرة على مخالفة شريعة محمد أو غيره.

ولهذا لما ظهرت الترك الكفار وأراد من أراد منهم أن يدخل في الإسلام قبل ظهور الإسلام عليهم أشار عليه بعض من كان من الفلاسفة بأن لا يفعل، فإن ذاك لسانه عربي، ولا يحتاجون إلى شريعته، ونحو هذا الكلام، يبيّن أن الشريعة التي جاء بها محمد لا يحتاج إليها مثلكم وأمثالكم. وقد قيل إن الذي أراد الدخول في الإسلام وقال له منجّمه هذا هو هولاكو. ولما قدم هولاكو الشام وتقلد القضاء من جهته بعض قضاة الشام الذين كانوا يعظمون صوفية الفلاسفة كابن عربي ونحوه، ودخل إلى البلد، أخذ يثني على ملك الكفار ويعظمه ويذكر ما يذكر من فضائله بزعمه. فقال له بعض الحاضرين «يا ليته كان

مسلماً»! فقال القاضي: «وأيّ حاجة لهذا إلى الإسلام؟ سواء كان مسلماً أو لم يكن». وهذا بناء على هذا الأصل.

فالنبي عندهم يشبه من بعض الوجوه أئمة المذاهب عند المتكلمين، كأبي حنيفة ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن رَاهْوَيْه، وسُفيان الثَّوري، واللَّيث بن سعد، والأوزاعي، وداود بن علي، وغير هؤلاء من أئمة الفقهاء. فإن المتكلمين يعظمون هؤلاء في علم الشريعة العملية والقضايا الفقهية. وأما في الكلام وأصول الدين، مثل مسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوات والمعاد، فلا يلتزمون موافقة هؤلاء، بل قد يجعلون شيوخهم المتكلمين أفضل منهم في ذلك. وقد يقولون: إنهم وإن علموا ذلك لكن لم يبسطوا القول فيه ولم يبيّنوه كما فعل ذلك شيوخ المتكلمين.

فالنبي عند هؤلاء المتفلسفة يشبه المجتهد المتبوع عند المتكلمين. ولهذا يقول من يقرنهم بالأنبياء كأصحاب «رسائل إخوان الصفا» وأمثالهم «اتفقت الأنبياء والحكماء»، أو يقولون «الأنبياء والفلاسفة»، كما يقول الأصوليون «اتفق الفقهاء والمتكلمون» و«هذا قول الفقهاء والمتكلمين» ونحو ذلك. والذين يعظمونهم يريدون التوفيق بين ما يقولونه وبين ما جاءت به الأنبياء، كما تقدم أنهم يجعلون الأقيسة الثلاثة هي المذكورة في سورة النحل، ويجعلون الملائكة هي العقول والنفوس. ومنهم طائفة ادعت كثرة الملائكة، كأبي البركات صاحب «المعتبر». وهؤلاء أقرب عندهم، فإن الأنبياء صرحوا بكثرة الملائكة. وقد يجعلون الجنّ والشياطين هي قوى النفوس الصالحة والفاسقة. وقد بسط القول عليهم في غير هذا الموضع، وبُيِّن أن الملائكة التي أخبرت بها الرسل من أبعد الأشياء عما يدّعونه من العقول والنفوس، وأن الجنّ والشياطين أحياء ناطقون موجودون، ليسوا أعراضاً قائمة بغيرها.

الكلام على جعلهم الأقيسة الثلاثة من القرآن

والمقصود هنا كلامهم في المنطق. فنقول قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾، ليس المراد به ما يذكرونه من القياس البرهاني والخطابي والجدلي. فإن الأقيسة التي هي عندهم برهانية قد تقدم بعض وصفها، وأنها لا تفيد قط إلا أمراً كلياً لا يدل على شيء معيّن. وتلك الكليات غالبها إنما توجد في الأذهان لا في الأعيان. والذي جاء به الرسول أمران - خبر وأمر.

فأما الخبر، فإنه أخبر عن الله بأسمائه وصفاته المعيّنة. وهذا أمر يعترفون هم أنه لا يعرف ببرهانهم. وما أخبر به الرسول عن ربه عز وجل فهم من أبعد الناس عن معرفته، وكفار اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل أقرب إلى الرسول فيه منهم إليه. وكذلك ما أخبر به

عن الملائكة، والعرش والكرسي، والجنة والنار، ليس في ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم. وليس المراد بالعرش الفلك التاسع، ولا بالكرسي الثامن، كما قد بسط في موضع آخر. ولو قدر أنه كذلك فليس هذا مما يعلم بالقياس المنطقي.

والرسول أخبر عن أمور معيّنة، مثل نوح وخطابه لقومه وأحواله المعينة، ومثل إبراهيم وأحواله المعينة، ومثل موسى وعيسى وأحوالهما المعينة. وليس شيء من ذلك يمكن معرفته بقياسهم - لا البرهاني ولا غيره. فإن أقيستهم لا تفيد إلا أموراً كلية، وهذه أمور خاصة.

وكذلك أخبر عما كان وعما سيكون بعده من الحوادث المعينة، حتى أخبر عن التتر بما ثبت في الصحيحين عنه من غير وجه أنه قال: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صغار الأعين ذُلف الأنوف حمر الخدود ينتعلون الشعر كأن وجوههم المجان المطرّقة». فهل يتصور أن قياسهم وبرهانهم يدل على آدمي معين أو أمة معينة فضلاً عن أن يوصف بهذه الصفات قبل ظهورهم بنحو سبعمائة سنة؟

وكذلك قوله الثابت في الصحيح: «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء بها أعناق الإبل بُبصرى». وهذه النار قد خرجت قبل مجيء أكثر الكفار إلى بغداد سنة خمس وخمسين وستمائة. وقد تواتر عن أهل بصرى أنهم رأوا ببصرى أعناق الإبل من ضوء تلك النار. وخبر هذه النار مشهور متواتر بعد أن خرجت بجبال الحجاز، وكانت تحرق الحجر ولا تنضج اللحم، وفزع لها الناس فزعاً شديداً. فهل يدل قياس برهاني أو غير برهاني على هذا الأمر المعيّن ويخبر به المخبر قبل حدوثه بأكثر من ستمائة وخمسين سنة؟ فإن هذا أخبر به النبي (ص) في آخر أيام النبوة، وأبو هريرة إنما أسلم عام خَيبر سنة سبع من الهجرة، وصحب النبي (ص) أقل من أربع سنين. فأخباره كلها متأخرة.

وكذلك سائر ما أخبر به من الأمور الماضية والمستقبلة والأمور الحاضرة مما يعلمون هم أنه يمتنع أن يعرف ذلك بالقياس البرهاني وغيره. فإن ذاك إنما يدل على أمر مطلق كلي، لا على شيء معين.

وأما العمليات التي أمر بها فهم وإن ادعوا أن ما عندهم من الحكمة الخلقية والمنزلة والمدنية تشبه ما جاء به من الشريعة العملية فهذا من أعظم البهتان. وذاك أن حكمتهم العملية إنما مبناها على أنهم عرفوا أن النفس لها قوة الشهوة والغضب - الشهوة لجلب الملائم، والغضب لدفع المنافي. فجعلوا الحكمة الخلقية مبناها على ذلك، فقالوا: ينبغي تهذيب الشهوة والغضب لكون كل منهما بين الإفراط والتفريط، وهذا يسمى «عفة»، وهذا يسمى

«شجاعة»، والتعديل بينهما «عدلا». وهذه الثلث تطلب لتكميل النفس بالحكمة النظرية العلمية. فصار الكمال عندهم هذه الأمور ـ العفة، والشجاعة، والعدل، والعلم.

وقد تكلم في هذا طوائف من الداخلين في الإسلام، واستشهدوا على ذلك بما وجدوه في القرآن والحديث وكلام السلف في مدح هذه الأمور. والذين صنّفوا في الأخلاق والأعمال على طريق هؤلاء، مثل كتاب «موازين الأعمال» لأبي حامد، ومثل أصحاب «رسائل إخوان الصفا»، ومثل كتب محمد بن يوسف العامري وغيره، يبنون كلامهم على هذا الأصل.

لكن غلطوا. فإن مراد الله ورسوله بالعلم الذي يمدحه ليس هو العلم النظري الذي هو عند فلاسفة اليونان، بل الحكمة اسم يجمع العلم والعمل به في كل أمّة. قال ابن قُتَيْبَة وغيره: الحكمة عند العرب العلم والعمل به. وسئل مالك عن الحكمة فقال: هو معرفة الدين والعمل به. وكل أمة لها حكمة بحسب علمها ودينها. فالهند لهم حكمة مع أنهم مشركون كفار، والعرب قبل الاسلام كانت لهم حكمة وكان فيهم حكماء العرب مع كونهم مشركين يعبدون الأوثان. فكذلك اليونان لهم حكمة كحكمتهم.

وحكماء كل طائفة هم أفضل تلك الطائفة علماً وعملاً، لكن لا يلزم من ذلك أن يكونوا ممدوحين عند الله وعند رسوله. فإن الممدوح عند الله وعند رسوله لا يكون قط إلا من المؤمنين المسلمين الذين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، وعبدوا الله وحده لم يشركوا به شيئاً، ولم يكذبوا نبياً من أنبيائه ولا كتاباً من كتبه.

١٠

نقض التأويل الفلسفي للعقائد(*)

كون نفيهم وجود الجنّ والملائكة والوحي قولاً بلا علم أن يقال: هم معترفون بالحسيات الظاهرة وبالحسيات الباطنة التي يحس بها الإنسان ما في نفسه كإحساسه بجوعه وعطشه، ولذته وألمه، وشهوته وغضبه، وفرحه وغمّه وكذلك ما يتخيله في نفسه من أمثلة الحسيات التي أحسها، فإنه يتخيل ذلك من نفسه.

وقد فرّقوا بين قوّة «التخيّل» و«الوهم». فالتخيل أن يتخيل الحسيات، والوهم أن يتصور في الحسيات معنى غير محسوس، كما يتصور الصداقة والعداوة. فإن الشاة تتصور في الذئب معنى هو العداوة، وهو غير محسوس، ولا تتخيّل. وتتصور في التيس معنى الصداقة. فالموالات والمعادات يسمون الشعور بها «توهّماً». وهم لم يتكلموا في ذلك بلغة العرب، فإن الوهم في لغة العرب معنى آخر كما قد بيّن في موضعه.

وليس معهم ما ينفي وجود ما يمكن أن يختصّ برؤيته بعض الناس بالباطن، كالملائكة والجن. بل ولا معهم ما ينفي تمثّل هذه الأرواح أجساماً حتى ترى بالحس الظاهر. ولا معهم أن النفس قد ترى غيرهما ما هو من أحوالهما، مثل أن ترى عند الموت أموراً موجودة لم تكن تراها وهي متعلقة بالبدن. وكذلك النائم وإن كان قد يتخيل فليس معهم علم بأن كل ما يراه يكون تخيّلاً مع إمكان أن يرى في منامه من جنس ما يراه الميّت عند مفارقة روحه بدنه. فإن النفس الناطقة هي الرائية، وإنما يمنعها من ذلك تعلقها بالبدن. فإذا تمّ تجردها بالموت رأت ما لم تكن تراه، كما قال تعالى: ﴿فكشفنا عنك غطاءك فبصرك

(*) الرد على المنطقيين.

اليوم حديد﴾. وقال تعالى: ﴿فلو لا إذا بلغت الحلقوم * وأنتم حينئذٍ تنظرون * ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾. قال المفسرون: يعني الملائكة. وكذلك بالنوم قد يحصل لها نوع تجريد. ولهذا من الناس من يرى في منامه شيئاً فيأتي كما يراه من غير تغيير أصلاً، بل يكون المرئي في المنام هو الموجود في اليقظة.

وأما رؤية كثير من الناس للجن حال الصَّرْع وغير الصرع فهذا أكثر وأشهر من أن يذكر. وما يدّعيه الأطبّاء من أن الصرع كله من الأخلاط فغلطه ظاهر. فإن دخول الجنيّ بدن الأنسيّ وتكلمه على لسانه بأنواع من الكلام وغير ذلك أمر قد علمه كثير من الناس بالضرورة. وقد اتفق عليه أئمة الإسلام كما اتفقوا على وجود الجنّ. وقد رآهم غير واحد من الناس وخاطبوهم، فهذا باب واسع؛ فما الظن بالملائكة الكرام التي يراهم الأنبياء صلوات الله عليهم - يرونهم بباطنهم وظاهرهم.

وأيضاً فقد تواتر في الكتب الإلٰهية والأحاديث النبوية أن الملائكة تتصور بصورة البشر، وكذلك الجنّ، ويُرون في تلك الصورة. كما أخبر الله عن ضيف إبراهيم في غير موضع من كتابه. وكما أخبر عن مريم أنه أرسل إليها الروح - وهو جبريل - ﴿فتَمثَّل لها بَشراً سَوياً * قالت اني أعوذ بالرحمٰن منك إن كنتَ تَقِياً * قال إنما أنا رسول رَبِكَ لأهَبَ لَكِ غلٰماً زَكِياً﴾.

وجميع هذه الأمور ليس معهم على نفيها إلا ما هو من أضعف الشُّبَه. فنفيهم مثل هذه الحسيات الباطنة والظاهرة قول بلا علم. ولهذا صاروا يحملون ما جاءت به الأنبياء على أنه من باب التخيّل في النفس، ويجعلون الملائكة وكلام الله الذي بلغوه هو ما يتخيل في نفس النبي من الصور والأصوات، كما يتخيل للنائم، وذلك من أعراضه القائمة به. ليس هناك عندهم ملَك منفصل، ولا كلام نزل به الملك من الله عندهم.

وكل ما ينفونه من هذا ليس معهم فيه إلا الجهل المحض. فهم يكذّبون بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله، مع أن عامّة أساطين الفلاسفة كانوا يقرّون بهذه الأشياء. وكذلك أئمة الأطباء كأبقراط وغيره، يقر بالجن ويجعل الصرع نوعين - صرعاً من الخلط وصرعاً من الجن. ويقول في بعض الأدوية: هذا ينفع من الصرع الذي يعالجه الأطباء، لا الصرع الذي يعالجه أرباب الهياكل. ونقل عنه أنه قال: طبّنا بالنسبة إلى طب أرباب الهياكل كطب العجائز بالنسبة إلى طبنا. وهذه الأمور لبسطها موضع آخر.

وإنما المقصود أن ما تلقّوه من القواعد الفاسدة المنطقية من نفي ما لم يعلم نفيه أوجب لهم من الجهل والكفر ما صاروا به أسوأ حالاً من كفار اليهود والنصارى. وادّعى ابن سينا

وموافقوه أن أسباب العجائب في العالم إما قوة فلكية، وإما قوة نفسانية، وإما قوة طبيعية. وأهل السحر منهم والطلسمات يعلمون من وجود الجن ومعاونتهم لهم على الأمور العجيبة ما هو متواتر مشهور عندهم، فضلاً عما يعلمه المسلمون وسائر أهل الملل من ذلك، فضلاً عن العلم بالملائكة وما وكّلهم الله من الأمور التي يدبرونها. كما قال تعالى فيهم ﴿[فَـ] المدبّرات أمراً﴾. وقال: ﴿[فَـ] المقسّمات أمراً﴾. وهم الملائكة باتفاق السلف وغيرهم من علماء المسلمين، لم يقل أحد من السلف انها الكواكب.

طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء

أن يقال: كون القضية برهانية معناه عندهم أنها معلومة للمستدل بها، وكونها جدلية معناه كونها مسلمة، وكونها خطابية معناه كونها مشهورة أو مقبولة أو مظنونة. وجميع هذه الفروق هي نِسَب وإضافات عارضة للقضية، ليس فيها ما هو صفة ملازمة لها، فضلاً عن أن تكون ذاتية لها على أصلهم، بل ليس فيها ما هو صفة لها في نفسها. بل هذه صفات نسبية باعتبار شعور الشاعر بها. ومعلوم أن القضية قد تكون حقاً والإنسان لا يشعر بها، فضلاً عن أن يظنها أو يعلمها. وكذلك قد تكون خطابية أو جدلية وهي حق في نفسها، بل قد تكون برهانية أيضاً كما قد سلموا ذلك.

وإذا كان كذلك فالرسل صلوات الله عليهم أخبروا بالقضايا التي هي حق في نفسها لا تكون كذباً باطلاً قط. وبينوا من الطرق العلمية التي يعرف بها صدق تلك القضايا ما هو مشترك ينتفع به جنس بني آدم. وهذا هو العلم النافع للناس.

وأما هؤلاء المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك، بل سلكوا في القضايا الأمر النسبي. فجعلوا البرهانيات ما علمه المستدل، وغير ذلك لم يجعلوه برهانيات وإن علمه مستدل آخر، والجدليات ما سلمه المنازع وإن لم يسلمه غيره. وعلى هذا فتكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة ما ليس من البرهانيات عند إنسان وطائفة أخرى. فلا يمكن أن تحد القضايا العلمية بحد جامع مانع، بل تختلف باختلاف أحوال من علمها ومن لم يعلمها. حتى إن أهل الصناعات عند أهل كل صناعة من القضايا التي يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم.

وحينئذ فيمتنع أن تكون طريقهم مميّزة للحق من الباطل والصدق من الكذب باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين. بخلاف طريقة الأنبياء، فانهم أخبروا بالقضايا الصادقة التي تفرق بين الحق والباطل والصدق والكذب، فكل ما ناقض الصدق هو كذب، وكل ما ناقض الحق فهو باطل فلهذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه. وأنزل أيضاً الميزان، وهو ما يوزن به ويعرف

به الحق من الباطل، ولكل حق ميزان يوزن به. بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيون، فإنه لا يمكن أن يكون هادياً للحق، ولا مفرّقاً بين الحق والباطل. ولا هو ميزان يعرف بها الحق من الباطل. وأما المتكلمون فما كان في كلامهم موافقاً لما جاءت به الأنبياء فهو منه، وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعاً وعقلاً.

فان قيل: نحن نجعل البرهانيات إضافية، فكل ما علمه الإنسان بمقدماته فهو برهاني عنده وإن لم يكن برهانياً عند غيره، قيل: لم يفعلوا ذلك. فإن من سلك هذا السبيل لم يجد موادّ البرهان في أشياء معيّنة مع إمكان علم كثير من الناس لأمور أخر بغير تلك الموادّ المعينة التي عيّنوها. وإذا قالوا: نحن لا نعيّن الموادّ، فقد بطل أحد أجزاء المنطق، وهو المطلوب.

فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطقي

انهم لما ظنوا أن طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبني آدم مع أن الأمر ليس كذلك، وقد علم الناس إما بالحس وإما بالعقل وإما بالأخبار الصادقة علوماً كثيرة لا تعلم بطرقهم التي ذكروها. ومن ذلك ما علمته الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ من العلوم. فأرادوا إجراء ذلك على قانونهم الفاسد فقالوا: النبيّ له قوّة أقوى من قوّة غيره في العلم والعمل، وربما سموها قوة قدسية. وهو أن يكون بحيث ينال الحد الأوسط الذي قد يتعسر أو يتعذر على غيره إدراكه بلا تعليم، لأن قوى الأنفس في الإدراك غير محدودة. فجعلوا ما تخبر به الأنبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة القياس المنطقي. وهذا في غاية الفساد.

فان القياس المنطقي إنما يعرف به أمور كلية كما تقدم، وهم يسلمون ذلك. والرسل أخبروا بأمور معيّنة شخصيّة جزئيّة ـ ماضية وحاضرة ومستقبلة ـ كما في القرآن من قصة نوح، والخطاب والأحوال التي جرت بينه وبين قومه، وكذلك هود، وصالح، وشعيب، وسائر الرسل. وكذلك ما أخبر بها النبي (ص) من المستقبلات. فعلم بذلك أن ما عَلِمَه الرسول لم يكن بواسطة القياس المنطقي.

بل قد جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته من هذا الباب، فإنه يعلم نفسه، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. فجعل علمه يحصل بهذه الواسطة. وهذا يصلح أن يكون دليلاً على علمه بمخلوقاته لا أن يكون علمه بمخلوقاته يفتقر إلى حد أوسط. مع أنه لم يعط هذا البرهان موجبه، بل أنكر علمه بالجزئيات التي في الموجودات الأخرى. فإن لم يعلم الجزئيات لم يعلم شيئاً من المخلوقات، مع أن «العقول» و«النفوس» و«الأفلاك» كلها جزئية. ونفسه أيضاً معيّنة. ولهذا أراد بعضهم جبر هذا التناقض فقال: إنما نفى علمه بالجزئيات في

الأمور المتغيّرة. فيقال: التغيّر من لوازم الفلك، فلا يكون الفلك إلا متغيّراً، وصدور المعلول المتغيّر عن علة غير متغيّرة ممتنع بالضرورة، كما قد بسط في موضعه.

جعلهم معرفة النبيّ بالغيب

مستفادة من النفس الفلكية وبيان فساده من عشرة وجوه

فان قيل: هم يذكرون لمعرفة النبي بالغيب سبباً آخر، وهو أنهم يقولون: إن الحوادث التي في الأرض تعلمها النفس الفلكية. ويسميها من أراد الجمع بين الفلسفة والشريعة باللوح المحفوظ، كما يوجد في كلام أبي حامد ونحوه، وهذا فاسد. فإن اللوح المحفوظ الذي وردت به الشريعة كتب الله فيه مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، كما ثبت ذلك في الصحيح عن النبي (ص). واللوح المحفوظ لا يطلع عليه غير الله. والنفس الفلكية تحت العقول. ونفوس البشر عندهم تتصل بها وتنقش في نفوس البشر ما فيها.

ولهذا يقول بعض الشيوخ الذين يتكلمون باللوح المحفوظ على طريقة هؤلاء، إما عن معرفة بأن هذا قولهم، وإما عن متابعة منهم لمن قال ذلك من شيوخهم الذين أخذوا ذلك عن الفلاسفة، كما يوجد في كلام ابن عربي، وابن سبعين، والشاذلي، وغيرهم، يقولون: إن العارف قد يطّلع على اللوح المحفوظ، وأنه يعلم أسماء مريديه من اللوح المحفوظ، أو أنه يعلم كل وليّ كان ويكون من اللوح المحفوظ، ونحو هذه الدعاوى التي مضمونها أنهم يعلمون ما في اللوح المحفوظ. وهذا باطل مخالف لدين المسلمين وغيرهم من أتباع الرسل.

والمقصود هنا أنهم يقولون: إن النفس إذا حصل لها تجرّد عن البدن إما بالنوم وإما بالرياضة وإما بقوّتها في نفسها اتصلت بالنفس الفلكية وانتقش فيها ما في النفس [الفلكية] من العلم بالحوادث الأرضية. ثم ذلك العلم العقلي قد تخبر به النفس مجرّداً، وقد تصوره القوّة المخيلة في صور مناسبة له. ثم تلك الصور تنتقش في الحسّ المشترك، كما أنه إذا أحس أشياء بالظاهر ثم تخيّلها فإنها تنتقش في الحس المشترك، فالحس المشترك يرتسم فيه ما يوجد من الحواس الظاهرة وينتقش فيه ما تصوره القوة المتخيّلة في الباطن. وما يراه الانسـان في منامه والمحرور في حال مرضه من الصور الباطنة هو من هذا، لكن نفس النبي (ص) لها قوة كاملة فيحصل لها تجرّد في اليقظة، فتعلم وتتخيّل وترى ما يحصل لغيرها في النوم.

قيل: هذا الكلام أولاً ليس من كلام قدماء الفلاسفة كأرسطو وأصحابه ولا جمهورهم،

إنما هو معروف عن ابن سينا وأمثاله. وقد أنكر ذلك عليه إخوانه الفلاسفة كابن رُشد وغيره، وزعموا أن هذا كلام باطل لم يتبع فيه سلفه. وثانياً انه مبنيّ على أصول فاسدة كثيرة.

الأول: انه لا سبب للحوادث إلا الحركة الفلكية، وهذا من أبطل الأصول.

الثاني: إثبات العقول والنفوس التي يثبتونها. وهو باطل.

الثالث: إثبات كون الفيض يحصل من النفس الفلكية. فانهم لو سُلم لهم ما يذكرونه من أصولهم، فعندهم ما يفيض على النفوس إنما هو من العقل الفعال المدبر لكل ما تحت فلك القمر، ومنه تفيض العلوم عندهم على نفوس البشر ـ الأنبياء وغيرهم. والعقل الفعال لا يتمثل فيه شيء من الجزئيات المتغيرة، بل إنما فيه أمر كلي، لكنه بزعمهم دائم الفيض. فإذا استعدت النفس لأن يفيض عليها منه شيء فاض. وذلك الفيض لا يكون بجزئي، فإنه لا جزئي فيه. فكيف يقولون هنا: إن الفيض على النفوس هو من النفس الفلكية؟

فان قيل، هم يقولون إن الجزئيات معلومة للعقول على وجه كلي، وللنفوس الفلكية على وجه جزئي، قيل: العلم بالكلي ـ وهو القدر المشترك بين الجزئيات ـ لا يفيد العلم بشيء من الجزئيات البتة. فإن علم الإنسان بمسمى الوجود، أو بمسمى الجسم، أو بمسمى الحيوان، أو الإنسان، أو البياض، أو السواد، لا يفيده العلم قط بموجود معيّن، ولا بجسم معين، ولا حيوان معين، ولا إنسان معين، ولا بياض معين، ولا سواد معين. ولو كانت الجزئيات تعلم من الكليات لكان مَن عَلم مسمى شيء قد علم كل شيء، فإنها كلها جزئيات هذا المسمى.

وهذا أيضاً مما يدل على فساد قول ابن سينا ومن وافقه على أن الباري يعلم الجزئيات على وجه كلي بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض. فإن هذا تناقض بيّن لمن تصور حقيقة الأمر. فإن من لم يتصور إلا كلياً ويمتنع عنده أن يتصور جزئياً معيّناً ـ إما مطلقاً وإما إذا كان متغيراً ـ كان قد عزب عن علمه كل شيء في الوجود، إما مطلقاً وإما إذا كان متغيراً. وعلمه الكلي يفيده شيئاً من معرفة المعينات. وهم دائماً ما يشبعون أنفسهم بالمحال بمثل هذه الكليات.

ولهذا كان موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا هو الوجود الكلي المشترك بين الموجودات المنقسم إلى جوهر وعرض، وعلة ومعلول. وهذا الموضوع ليس له وجود في الخارج، ولا يعلم بمعرفة الوجود المطلق شيء من الموجودات الثابتة في نفس الأمر أصلاً. فإن كل موجود فإنه موجود خاص متميز عما سواه، وصفاته القائمة به إن كانت جوهراً

فهي مختصة به، وإن كان عرضاً فهو عرض معين في محل معين. فمن لم يعرف إلا الكلي المشترك لم يعرف شيئاً من الموجودات التي هي في نفسها موجودات، وإنما علم أمراً كلياً لا يكون كلياً إلا في الأذهان، لا في الأعيان.

الرابع: إن النفوس عندهم تسعة بعدد الأفلاك، وحركات الأفلاك عندهم هي تسبّب الحوادث. ومعلوم أن كل نفس تعلم حركة فلكها، فنفس فلك القمر لا تعلم ما في نفس الفلك الأطلس وفلك الثوابت وغيره. والنفوس البشرية إنما تتصل - إن اتصلت - بنفس فلك القمر، كما أنه إنما يفيض عليها ما يفيض من العقل الفعال. وحينئذ فلا تعلم إلا جزءاً يسيراً من أسباب الحوادث. فمن أين تعلم الحوادث المنفصلة؟

الخامس: انه لو قدر أنها تعلم حركات الأفلاك كلها، وأنه لا سبب للحوادث إلا حركة الأفلاك، فحركة الأفلاك ليست علة تامة للحوادث، بل تختلف أفعالها باختلاف القوابل، فتؤثّر في كل شيء بحسبه. فمن لم يعلم أحوال القوابل مع الفواعل لم يعلم الحوادث، فلا يكون عالماً بها. والنفوس الفلكية غايتها أن تعلم حركات أفلاكها، لا تعلم ما ليس داخلاً فيها.

وإذا قيل: إن حركات العناصر والمتولدات إنما تختلف لاختلاف حركة الأفلاك، فالعلم بالصلة يوجب العلم بالمعلول، قيل: تختلف باختلاف القوابل كما تختلف باختلاف الفواعل. والعناصر موجودة قبل حركات الأفلاك، فلا يلزم من العلم بها العلم بنفس العناصر ومقاديرها ليعلم بحركات الأفلاك العلم بالحوادث الأرضية. وقول القائل «العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول» إنما يستقيم في العلة المستلزمة للمعلول. وحركات الأفلاك غايتها أن تكون جزءاً صغيراً من أسباب الحوادث.

السادس: إنه بتقدير أن تكون للفلك نفس فلكية متحركة كما تحرك نفس الإنسان لبدنه، فانها تتصور ما تريد فعله كما يتصور الإنسان ما يريد فعله، وأما الأمور المتولدة الحاصلة بأسباب منفصلة مع فعله فلا يجب أن يكون شاعراً بها. فمن أين يلزم علم النفس الفلكية بكل ما يحدث من الأمور الحاصلة لحركاتها وبأمور أخر؟ فإنهم يقولون: الفلك إذا تحرك حرّك العناصر، فامتزجت نوعاً من الامتزاج. وتحرك العناصر وامتزاجها ليس هو نفي حركة الفلك، ولا حركة الفلك علة تامة له. ثم إذا امتزجت فاض عليها من العقل الفعّال ما يفيض. فبتقدير أن تستعد نفس الإنسان لأن يفيض عليها من العقل الفعّال ما يفيض لا يجب أن تعلم النفس الفلكية ذلك، مع أن كلامهم في هذا الموضع قد عرف تناقضه وفساده. فإن العقل إن كان يفيض عنه ما ليس هو فيه كان في المعلول ما ليس في العلة.

وإن كان لا يفيض إلا ما فيه فليس فيه إلا الكليات، ليس فيه صور جسمانية، ولا علم بجزئيات، ولا مزاج، ولا غير ذلك مما يدّعون فيضه عن العقل.

السابع: إن النفس الفلكية تحرك الفلك دائماً. فيلزم أن تعلم كل وقت الحركة التي تريدها.وإذا سلم له أنها تعلم ما تولد عنها وعن غيرها قيل لهم: لا ريب أن ما مضى قبل تلك الحركة المعيّنة من الجزئيات لا يكون معلوماً للنفس على سبيل التفصيل. فإنه لو كان معلوماً للنفس على سبيل التفصيل للزم وجود ما لا نهاية له في آن واحد، فإن الحوادث الماضية لا نهاية لها. فلو كان العلم بكل منها موجوداً على سبيل التفصيل في النفس الفلكية للزم وجود أمور لا نهاية لها في آن واحد. وهذا ممتنع.

فإن قيل: هم يجوّزون هذا كما يجوّزون وجود نفوس لا نهاية لها في آن واحد، فإن قاعدتهم في هذا أن ما هو مجتمع وله ترتيب طبيعي كالفلك، أو وضعي كالأجسام، يمتنع وجود ما لا نهاية فيه. فإذا انتفى أحد القيدين جوّزوا وجود ما لا نهاية له، إما بأن لا يكون مجتمعاً كالحوادث المتعاقبة، وإما أن يكون مجتمعاً غير مترتب كالنفوس الفلكية. قيل: الجواب من وجوه. أحدها: إن هذا قول طائفة منهم كابن سينا وغيره، وقد أنكر عليه ذلك إخوانه الفلاسفة كابن رُشد وغيره، وزعموا أن هذا ليس هو قول أئمتهم الفلاسفة، وبينهم في ذلك مشاجرات ليس هذا موضعها. الثاني: إن الحركات الفلكية مترتبة كل واحد على ما قبلها، إذا قدر اجتماع العلم المفصل بها كان قد اجتمع حوادث مترتبة. والعلوم أيضاً مجتمعة في النفس الفلكية، والجزئيات عندهم لا تنطبع عندهم إلا في قوى جسمانية، فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعراض في صورة جسمانية، وهذا هو أعظم ما ينكرونه. فإن القوة الجسمانية عندهم لا تقوى على أفعال لا تتناهى، فضلاً عن أن تقوى على أعراض لا نهاية لها. الثالث: أن يقال: إن قالوا «إن جميع ما يحدث لم تزل نفس الفلك عالمة به على التفصيل» كان علمها قديماً أزلياً، والحركات حادثة شيئاً بعد شيء، والحوادث الجزئية لا بد لها من تصورات جزئية حادثة معها، وهم يسلمون ذلك. وإن قالوا «إنها لم تعلمها مفصلة إلا شيئاً بعد شيء» حصل المقصود أيضاً. وعلى التقديرين لا بد عندهم للنفس الفلكية من علوم متعاقبة كما يحصل لنفس الإنسان. وحينئذ فإن كانت علومها باقية لم تزل الأمور المرتّبة تحدث شيئاً بعد شيء، وهي مجتمعة في محل واحد، بل في قوّة جسمانية. فيلزم وجود أعراض مجتمعة لا نهاية لها في محل واحد، بل في قوّة جسمانية. وهذا من أعظم الأمور إحالة عندهم في نفس الأمر.

وإذا كان كذلك تبين أن الحوادث الماضية ليست منتقشة في النفس الفلكية.

والأنبياء، بل وغير الأنبياء، يخبرون بالحوادث المتقدمة، كالإخبار بما جرى في زمن نوح وقبل نوح وبعد نوح. فيمتنع أن يكون الخبر بذلك استفادة من النفس الفلكية التي يسميها الملاحدة الذين ينزلون الكتاب والسنة على أصول هؤلاء المشركين المعطلين ـ يسمونها اللوح المحفوظ. وهكذا العلم بالحوادث المستقبلة قبل أن تكون بمئين من السنين، أو بألوف من السنين، فإن تلك لم تنتقش بعد عندهم في النفس الفلكية. وقد يخبر بها الأنبياء، كما بشّر متقدموهم بمحمد، وكما أخبر محمد بما سيأتي. بل ويعلم أيضاً بالرؤيا وغير ذلك.

الوجه الثامن: انه لو قدر أن النفوس الفلكية تعلم الجزئيات فالجزم بكون ما يحدث في نفوس البشر من العلم بالجزئيات هو منها ـ أو من العقل الفعال لو قدر وجوده ـ إنما يجوز إذا علم انتفاء سبب آخر، وهذا لا سبيل لهم إلى العلم بنفيه. فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك مما يلقيه الملائكة، بل ومما يلقيه الجن أيضاً؟ كما تواترت الأخبار عن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ بأنهم يذكرون أن الملائكة تخبرهم بما تخبرهم به، وكما تواتر إخبار الجن لبني آدم تارة بما يسترقونه من خبر السماء، وتارة بغير ذلك. والعلم بالمغيبات من هذا الوجه هو مما اتفق عليه الأنبياء وأتباعهم المسلمون، واليهود، والنصارى. واتفق عليه جماهير بني آدم من غير أهل الملل، كالمشركين من العرب، ومن الهند، ومن الكلدانيين، وغيرهم، كلهم يذكرون ما تخبر به الأرواح ـ إما مطلقاً وإما إن تعيّن.

وقد ذكرنا أن الصابئة نوعان ـ حنفاء ومشركون. فالحنفاء هم من المسلمين المؤمنين وأما المشركون، كالصابئة الذين بعث الله إليهم الخليل عليه السلام وغيرهم، فهؤلاء يقرّون بهذا. والصابئة الحرّانيّون لهم نبيّ على أصلهم يقال له «البابا». وله مصحف يذكر فيه كثيراً من الأخبار المستقبلة. ويذكرون أن سيدته يعني روحانية الزهرة أخبرته بذلك. وكثير منها صحيح، كإخباره بدخول المسلمين بلاد حرّان وغيرها، وفتحهم البلاد، وإهانتهم لطائفته. وكان بحرّان بئر يقال لها «بئر عزّون» يعظمونها تعظيماً كثيراً، وكان يذكر أن الأرواح تجتمع إليها. ويذكر أنواعاً من هذه الأمور في مصحف له، وهو موجود قد قرأته أنا وغيري.

وهذه الأرواح، منهم من يطلق عليها اسم «الأرواح» و«الروحانيات» ولا يفصل. ومنهم من يسميها جميعها «الملائكة»، ولا يفرّقون بين الجنّ والملائكة، لا سيما وطائفة من أهل الكلام وغيرهم يجعلون الجن والملائكة جنساً واحداً، وإنما يفرّقون بالأعمال الصالحة والفاسدة، كالآدميين. ومن هذا تنازع العلماء في إبليس، هل كان من الملائكة أم لا؟ وقد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع. وأما من يعرف حقيقة الأمر من علماء المسلمين

فيعلمون أن الأرواح التي تعين المشركين هي الشياطين، ويفرّقون بين الملائكة وبين الجنّ، كما هو ثابت بالكتاب والسنة والإجماع.

التاسع: إنه بتقدير أن يكون سبب الإخبارات هو اتصال النفس بالقوة النفسانية الفلكية، أو هو إخبار الأرواح كما تقدم، فمعلوم أن الغلط في هذا أكثر من الصواب. أما على أصلهم، فلأن الخيال يصور للحس المشترك ما علمته النفس من الصور المناسبة، والخيال يكذب أكثر مما يصدق؛ وأما على قول المسلمين وغيرهم، فلأن الجن يكذبون كثيراً في أخبارهم. وقد ثبت في الصحيح عن النبي (ص) أنه لما ذكر أخبار الكُهّان قال: «انهم يسمعون الكلمة فيكذبون مائة كذبة». وهذا أمر معلوم بالتجربة والتواتر، فإن الذين يخبرون بما يخبرون به عن الجن يكثر الكذب في أخبارهم.

وأما الرؤيا فقد ثبت في الصحيح عن النبي (ص) أنه قال: «الرؤيا ثلاثة - رؤيا من الله، ورؤيا مما يحدّث به الرجل نفسه في اليقظة فيراه في المنام، ورؤيا من الشيطان». فقد بيّن الصادق المصدوق أن من الرؤيا ما هو من حديث النفس، ومنها ما هو من وسوسة الشيطان. وقد أمرنا سبحانه أن نستعيذ من هذين الوسواسين في قوله: ﴿قُلْ أعوذ بربّ الناس * ملِك الناس * إلٰه الناس * من شرّ الوَسْواس الخَنّاس * الذي يُوَسْوِسُ في صدور الناس * من الجِنّةِ والناس﴾.

ولا بد من التمييز بين الصدق والكذب. وليس فيما ذكروه ولا فيما يذكره غيرهم ما يميّز بين هذا وهذا، ولا يميّز بين هذا وهذا مطلقاً إلا الأنبياء. ولهذا أمرنا الله أن نؤمن بكل ما جاء به الأنبياء، فانهم معصومون لا يقرّون على الخطأ فيما يبلّغونه عن الله باتفاق المسلمين. قال تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسمٰعيل وإسحٰق ويعقوب والأسباط وما أوتيَ موسىٰ وعيسىٰ وما أوتي النبيّون من ربهم﴾. وقال تعالى: ﴿ولكن البِرَّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين﴾.

ولهذا كان أهل الرياضة والزهد والعبادة من الصوفية وغيرهم يرون أشياء في الباطن يظنونها حقّاً ويكون باطلاً. ولهذا يقول من يقول من أهل العلم كأبي القاسم السُّهَيليّ وغيره «نعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي». وهذا مما كان يقوله شيخه أبو بكر بن العَرَبيّ، وكان مع تعظيمه لشيخه أبي حامد الغزالي يقول: «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر». وكان يَذكر عنه أنه كان يقول: «أنا مزجي البضاعة في الحديث».

وهؤلاء المتفلسفة يقولون: إن غاية ما عند النبي قياس من جنس القياس الفلسفي، أو خيال

من جنس الخيال الصوفي. فإن ما ذكروه للنبي يتصف به آحاد الناس، فإن اتصال النفوس بالنفس الفلكية وانعقاد الأقيسة العقلية في النفس هو قدر مشترك بين الناس، إنما هو بحسب استعداد النفس. ثم هم - أعني ابن سينا وأمثاله - يقولون: إن النفوس الناطقة متماثلة بحسب الحقيقة، وإنما اختلفت باعتبار أبدانها؛ فهي كماء واحد وضعته في آنية مختلفة، فاختلف لاختلاف الأوعية. وأسباب صفات النفس عندهم إما المزاج وإما العادة وإما ما يتبع ذلك. ويا ليت شعري، كم مقدار ما يوجب التفاوت بين النفوس إن لم يكن التفاوت إلا بهذا السبب! فيلزم من هذا أن تكون نفس أخسّ الناس مشاركةً في الحقيقة لنفس إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وإنما امتازت عنها بأمور عارضة. وأن تكون نفس كثير من الناس قريبة من نفوسهم أو أفضل، وتكون مستعدة لأن يحصل لها ما حصل لنفوسهم.

ولهذا كانت النبوة عندهم مكتسبة، وصار كثير منهم يطلب أن يؤتى مثل ما أوتي رسل الله، وأن يؤتى صحفاً منشّرة، كما طلب ذلك غير واحد في زماننا، وكما طلبه السُّهْرَوَرْدِي المقتول وابن سبعين وغيرهما. وسبب ذلك أن هذه النبوة التي أثبتوها أمرها من جنس منامات الناس.

ولهذا كان عمدتهم في إثبات النبوة هو المنامات. ولما أراد ابن سينا وأمثاله أن يقرّروا ذلك قالوا: التجربة والقياس مطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً مّا. وقرّروا ذلك بأن معرفة المغيبات في النوم ممكنة، فوجب أن يكون أيضاً في اليقظة ممكنة. والمقدمة الأولى معلومة بالتجربة والتواتر؛ وأما الثانية فهو أنه لما صح ذلك في النوم لم يمكن القطع باستحالته في اليقظة. بل لو قدرنا أن الناس ما جرّبوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم بحصول هذا حال النوم أشدّ من استبعادهم لحصوله حال اليقظة. فإنه لو قيل لواحد إن جمعاً من الأذكياء مع كمال عقولهم وسلامة حواسّهم وذكاء قرائحهم وقوة أفكارهم وأنظارهم احتالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فعجزوا، ثم إن واحداً منهم لما صار كالميّت وبطلت حركته وإدراكه عرف ذلك المغيب، لقيل بأن ذلك محال، ولاحتجّوا عليه بأنه لما عجز عنه القويّ الكامل فالضعيف الناقص أولى بالعجز عنه. ولكن وقوع هذا المعنى مراراً كثيرة حال النوم مما أزال الاستبعاد والعناد. فثبت أن حصول معرفة المغيبات لما كان ممكناً حال النوم فبأن يكون ممكناً حال اليقظة أولى. قالوا: ونحن لا نستدل بصحة إحدى الحالين على القطع بالحال الأخرى، ولكن على دفع استبعاد المنكر وحصول الرأي الأخلق الأولى.

قلت: فهذه المقدمة التي بنوا عليها معرفة الغيب للأنبياء وغيرهم. ومعلوم أن النائم تتجرّد نفسه عن بدنه نوع تجرّد، فإن النوم أخو الموت. وقد كان النبي (ص) يقول إذا أوى إلى فراشه: «اللهم! أنت خلقت نفسي، وأنت تتوفاها، لك مماتها ومحياها. إن أمسكتها فارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين». ويقول أيضاً: «باسمك ربي وضعت جنبي، وباسمك أرفعه. إن أمسكت نفسي فاغفر لها وارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين»، وكان إذا استيقظ يقول: «الحمد لله الذي أحيانا بعدما أماتنا وإليه النشور». وقد قال الله تعالى: ﴿اللَّه يَتَوَفَّى الأنفس حين موتها والتي لم تَمُتْ في منامها فيُمْسك التي قضىٰ عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسَمىً انَّ في ذلك لآيٰت لقوم يتفكرون﴾. فأخبر سبحانه أنه يتوفى الأنفس حين النوم وحين الموت، وأن ما يتوفاه حين النوم منه ما يقضي عليه الموت في نومه ومنه ما يرسله. وبسبب تجرّدها عن البدن يحصل لها من العلم ما يلقيه الله إليها، إما بواسطة الملك الذي يريها ويحدّثها من الرؤيا، وإما بغير ذلك.

قال تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يُكلمَه الله إلا وَحْياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحِيَ بإذنه ما يشاء انه عَليٌ حكيم﴾. قال عُبادة ابن الصَّامِت: «رؤيا المؤمن كلام يكلم به الرب عبده في المنام». وقد ثبت في الصحيح عن النبي (ص) أنه قال: «لم يبقَ بعدي من النبوّة إلا المبشّرات، وهي الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له». وقال: «الرؤيا الصالحة جزء من ستّة وأربعين جزءاً من النبوة». وفي الصحيحين عن عائشة قالت: «أول ما بُدئَ به رسول الله (ص) من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. ثم حُبّب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حِراء فيتحنّث فيه، وهو تعبّد الليالي ذوات العدد. وقد قال تعالى: ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾. فلا ريب أن ما يجعله الله في النفوس وغيرها يجعله بعد إعدادها لذلك وتسويتها لما يلقي فيها. فهذا ونحوه حق يقول به السلف وجمهور المسلمين، وإنما ينكر ذلك من ينكر الحِكَم والأسباب من أهل الكلام.

والنبي (ص) بُدئَ أوّلاً بالرؤيا الصادقة. فإن رؤيا الأنبياء وحي معصوم، كما قال ابن عباس وعبيد بن عمير وغيرهما: «رؤيا الأنبياء وحي» وقرأ قول إبراهيم عليه السلام: «إني أرىٰ في المنام أني أذبَحُك». ثم إن النبي (ص) نقل من درجة إلى درجة، ثم بعد هذا جاءه الملك فخاطبه بالكلام. فأحياناً يأتيه في الباطن فيكلمه، وأحياناً يتمثّل له في صورة رجل فيكلمه. ثم عُرج به إلى ربه ليلة الإسراء.

فما ادّعوه من أن الرؤيا قد يحصل بها معرفة المغيبات حقّ. وهذا يحتج به على من ينكر هذا الجنس مطلقاً، ولكن لا تجعل النبوة كلها من هذا الجنس. فمن الباطل ما ادعوه في النبوة وفي كيفيتها، حيث زعموا أنه ليس هناك ملك حيّ يأتي بالوحي من الله، ولا لله كلام يتكلم به يسمعه الملك فينزل به، ولا يعرف الله جزئيات الأمور حتى يكتبها عنده، أو حتى يخبر بها الملك والملك يخبر بها النبيّ، أو يخبر بها النبيّ ابتداءً.

وزعموا أنه ليس لله ما يدّبر به أمر السموات والأرض إلا مجرّد حركة الفلك. وأثبتوا نبوةً حالُ كثير من أحوال أوساط المسلمين خير منها. فإن كثيراً من أوساط المسلمين له من العلم والعمل أعظم مما أثبته هؤلاء للأنبياء. فانهم جعلوا خواص النبوة نوعين: القوة العلمية التي ينال بها العلم إما بواسطة القياس المنطقي وإما بواسطة التجرّد الذي هو كتجرّد النائم حتى تتصل بالنفس الفلكية؛ والثاني القوة العملية، وهو أن تكون نفسه قوية على التصرف في هيولى العالم بحيث تحدث عنها عجائب. والنوع الأول يتضمن أمرين: أحدهما معرفة العلوم الكلية بالقياس المنطقي، والثاني معرفة الجزئيات بهذا الاتصال. ثم الخيال يصور المعقولات في الصور المناسبة لها وينقشها في الحس المشترك، فيرى الإنسان في باطنه صوراً ويسمع أصواتاً. وتلك الصور عندهم ملائكة الله، وتلك الأصوات كلام الله.

ولهذا كان الملاحدة من المتصوفة على طريقهم كابن عربي وابن سبعين وغيرهما قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب رسائل إخوان الصفا، واتبعوا ما وجدوه من كلام صاحب «الكتب المضنون بها على غير أهلها» وغير ذلك مما يناسب ذلك. فصار بعضهم يرى أن باب النبوّة مفتوح لا يمكن إغلاقه. فيقول كما كان ابن سبعين يقول: لقد زَرَّبَ ابن آمنة حيث قال «لا نبيّ بعدي». أو يرى لكونه أشدّ تعظيماً للشريعة أن باب النبوّة قد أغلق فيدّعي أن الولاية أعظم من النبوة، وأن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء، وأن خاتم الأنبياء بل وجميع الأنبياء إنما يستفيدون معرفة الله من مشكوة خاتم الأولياء. ويقول: انه يوافق النبي في معرفة الشريعة العملية لأنه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بد أن يراه كذا، وانه أعلم من النبي بالحقائق العلمية لأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه المَلَك الذي يوحي به إلى الرسول.

وهذا بناء على أصول هؤلاء الفلاسفة الكفار الذين هم أكفر من اليهود والنصارى، الذين سلك هؤلاء سبيلهم. ولكن غيّروا عباراتهم فأخذوا عبارات المسلمين الموجودة في كلام الله ورسوله وسلف الأمة وعلمائها وعبّادها ومن دخل في هؤلاء من الصوفية المتّبعين للكتاب والسنة، كالفُضَيل بن عِياض، وأبي سليمان الدّاراني ومَعْروف الكرخي، والسَّرِيّ

السقطي والجُنَيد وسَهْل بن عبد الله، وغيرهم. أخذوا معاني أولئك الملاحدة فعبّروا عنها بالعبارات الموجودة في كلام من هو معظّم عند المسلمين، فيظن من سمع ذلك أن أولئك المعظّمين إنما عنوا بهذه العبارات الموجودة في كلامهم ما أراده هؤلاء الملحدون، كما فعلت ملاحدة الشيعة الإسماعيلية ونحوهم.

فَمحمّد عندهم يأخذ من الملك الذي هو عندهم خيال في نفسه، وذلك الخيال يأخذ عن العقل. فَمحمّد عندهم يأخذ عن جبريل، وهذا الخيال هو جبريل. وجبريل يأخذ عن ما علمه من النفس الفلكية. فزعم ابن عَربي أنه يأخذ من العقل، وهو المعدن الذي يأخذ منه جبريل. فإن ابن عربي وهؤلاء يعظّمون طريق الكشف والمشاهدة والرياضة والعبادة، ويذمون طريق النظر والقياس. وما يدعونه من الكشف والمشاهدة عامته خيالات في أنفسهم، ويسمونها حقيقة. ولهذا يقول «باب أرض الحقيقة»، وهي: أرض الخيال. وقد ادّعى أن «الفتوحات الملكيّة» ألقاها إليه روح بمكة. وإذا كان صادقاً فقد ألقاها إليه شيطان من الشياطين، كما كان مُسَيْلِمَة الكذّاب يلقي إليه شيطان، وكذلك الأَسْوَد العَنْسي، وكذلك غيرهما من المتنبئين الكذّابين.

وكذلك الذين يدّعون الولاية بدون متابعة الرسول تنزّل عليهم الشياطين، وتخبرهم بأشياء، وتأمرهم بأشياء. وربما أحضرت لهم طعاماً ونفقة وغير ذلك. وربما حملَتْ أحدهم في الهواء إلى مكان ونحو ذلك. فهم في الأولياء من جنس مُسَيْلِمة الكذّاب وأمثاله في الأنبياء. ولهم أحوال شيطانية يظنونها من كرامات أولياء الله، وإنما هي من أحوال أعداء الله. وهؤلاء من جنس كهّان العرب الذين كان يكون لأحدهم رِئى من الجن من جنس شيوخ العبّاد الذين للمشركين من الهند، والترك، والحبشة، وغيرهم الكفار، أو من جنس شيوخ النصارى. فإن هؤلاء شيوخ المشركين وأهل الكتاب لهم شياطين تقترن بهم. وكذلك للداخل في المشيخة والدين والزهد والعبادة مع الخروج عن الكتاب والسنة ممن يدعي الإسلام. ثم إن كانوا كفاراً منافقين فجنّهم من جنسهم، وإن كانوا فسّاقاً فجنهم من جنسهم، وإن كانوا أهل جهل وبدعة بلا علم كان جنهم من جنسهم.

الوجه العاشر: إنه من المتواتر عن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ أن الملائكة واحد من هؤلاء، كابن سينا ومن اتبعه كصاحب «الكتب المضنون بها» وغيره وهؤلاء يزورون القبور الزيارَة المنهيّ عنها بهذا القصد. فإن الزيارة الشرعية مقصودها مثل مقصود الصلاة على الجنازة، يقصد بها السلام على الميّت والدعاء له بالمغفرة والرحمة. وأما الزيارة المبتدعة التي هي من جنس زيارة المشركين فمقصودهم بها طلب الحوائج من الميّت أو الغائب، إما أن

يطلب الحاجة منه، أو يطلب منه أن يطلبها من الله، وإما أن يُقسم على الله به. ثم كثير من هؤلاء يقول: إن ذلك المدعو يطلب تلك الحاجة من الله، أو إن الله يقضيها بمشيئته واختياره للإقسام على الله بهذا المخلوق. وأما أولئك الفلاسفة فيقولون: بل نفس التوجّه إلى هذه الروح يوجب أن يفيض منها على المتوجه ما يفيض، كما يفيض الشعاع من الشمس، من غير أن تقصُدَ هي قضاء حاجة أحد، ومن غير أن يكون الله يعلم بشيء من ذلك على أصلهم الفاسد.

فتبيّن أن شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم، وأن اتخاذ هؤلاء الشفعاء الذين يشركون بهم من دون الله أعظم كفراً من اتخاذ أولئك.

ولهذا كانت مناظرة كثير من أهل الكلام لهم مناظرة قاصرة، حيث لم يعرف أولئك حقيقة ما بعث الله به رسله وأنزل به كتبه وما ذمّه من الشرك. ثم يكشفون بنور النبوة ما عند هؤلاء من الضلال. كما ناظرهم الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل» لما ذكر فصلاً في المناظرة بين الحنفاء وبين الصابئة المشركين، فإن الحنفاء يقولون بتوسط البشر وأولئك يقولون بتوسط العلويات. فأخذ يبين أن القول بتوسط البشر أولى من القول بتوسّط العلويّات. ومعلوم أنه إذا أخذ التوسّط على ما يعتقدونه في العلويّات كان قولهم أظهر. فكان ردّه عليهم ضعيفاً لضعف العلم بحقيقة دين الإسلام.

فان الحنفاء ليس فيهم من يقول بإثبات البشر وسائط في الخلق والتدبير، والرزق والإحياء والإماتة، وسماع الدعاء، وإجابة الداعي. بل الرسل كلهم وأتباع الرسل متّفقون على أنه لا يُعبد إلا الله وحده، فهو الذي يُسأل ويُعبد، وله يُصّلى ويُسجد، وهو الذي يجيب دعاء المضطرّين، ويكشف الشرّ عن المضرورين، ويُغيث عباده المستغيثين؛ ﴿ما يَفتحِ اللّهُ للناس من رحمةٍ فلا مُمسِكَ لها وما يُمْسِكْ فلا مرسِلَ له من بعده﴾، ﴿وما بكم من نعمةٍ فمن الله ثم إذا مَسَّكم الضُّرُّ فإليه تَجْئَرون﴾.

وليس عند الحنفاء أن أحداً غير الله يستقلّ بفعل شيء، بل غايته أن يكون سبباً، والأثر لا يحصل إلا به وبغيره من الأسباب وبصرف الموانع. والله تعالى هو الذي يخلق بتأثير الأسباب وبدفع الموانع، مع خلقه سبحانه أيضاً لهذا السبب. لكن المقصود أنه ليس في الوجود ما يستقلّ بإحداث شيء، ولا ثَم شيء يوجب كل أثر، إلا مشيئة الله وحده. فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

والرسل هم وسائط بين الله وبين خلقه في تبليغ رسالاته، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده، كما قال تعالى: ﴿وما نرسل المرسَلين إلا مبشِرين ومنذرين﴾، وقال: ﴿انا أرسلناك شاهداً

ومُبَشِراً ونذيراً * وداعِياً إلى الله بإذنه وسراجاً مُنيراً﴾. فأخبر أنه أرسله شاهداً، كما قال: ﴿ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شُهَداء على الناس﴾، وقال: ﴿فكيف إذا جِئْنا من كل أمّة بشهيد وجِئنا بك على هؤلاء شهيداً﴾ وقال: ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وَسَطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكونَ الرسول عليكم شهيداً﴾. ولما دفن النبي (ص) شهداء أُحدٌ قال: «أما أنا فشهيد على هؤلاء». وقوله «مبشّراً ونذيراً» بالوعد والوعيد، و«داعياً إلى الله بإذنه» بالأمر والنهي.

فتوسط البشر بالرسالة مثل توسّط الملك بالرسالة، كما قال تعالى: ﴿الله يَصْطَفي من الملائكة رُسُلاً ومن الناس﴾. وقال تعالى: ﴿انه لَقَوْلُ رسولٍ كريم * ذي قوة عند ذي العرش مَكينٍ * مُطَاعٍ ثمَّ أمينٍ﴾. فهذا جبريل، ثم قال: ﴿وما صاحبُكم بمَجْنُون﴾. وقوله «وما صاحبكم» كقوله في الآية الأخرى: ﴿والنجم إذا هَوٰى * ما ضَلَّ صاحبُكم وما غَوٰى﴾.

فقوله «صاحبكم» تنبيه على نعمته على البشر وإحسانه إليهم إذ بعث إليهم من يصحبهم ويصحبونه بشراً مثلهم. فانهم لا يطيقون الأخذ عن الملك، كما قال تعالى: ﴿وقالوا لولا أنزل عليه ملَكٌ ولو أنزلنا مَلكاً لَقضِيَ الأمر ثم لا يُنْظَرون * ولو جعلناه مَلكاً لجعلناه رجلاً ولَلَبَسْنا عليهم ما يَلْبِسون﴾.

وروى ابن أبي حاتم، عن أبي زرعة، عن [مِنجاب] بن الحارث، عن بشر بن عمارة، عن أبي رَوْق، عن الضحاك، عن ابن عباس: «ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر»: لأهلكناهم، «ثم لا يُنظرون»: لا يُؤخرون. «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً» يقول: لو أتاهم ملك ما أتاهم إلا في صورة رجل، لأنهم لا يستطيعون النظر إلى الملائكة. وكذلك قال غيره من المفسّرين. «ولَلَبَسنا عليهم» قالوا: لخلَطنا ولشبهنا عليهم ما يخلِطون ويشبِّهون على أنفسهم، حتى يشُكّوا فلا يدروا أملَك هو أو آدمي.

فبيّن سبحانه أنه لو أنزل ملكاً لم يمكنهم أن يروه إلا في صورة بشر، كما كان جبريل يأتي النبيَّ (ص) إذا رآه الناس في صورة دِحْيَة الكلبي، أو في صورة أعرابيّ لمّا أتاه وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان. وكذلك لما أتوا إبراهيم ولوطاً ورأتهم سارَةُ وقوم لوطٍ لم يأتوا إلا في صورة رجال. وكذلك لمّا أتى جبريلُ مريمَ ـ عليها السلام ـ لينفخ فيها أتاها في صورة رجل. قال تعالى: ﴿فأرسلنا إليها روحَنا فتمثَّل لها بشراً سَوِيّاً * قالت انّي أعوذ بالرحمٰن منك إن كنتَ تَقِيّاً * قال انّما أنا رسول ربِّكِ لأَهَبَ لكِ غلٰماً زكِيّاً﴾. وإذا كانوا

لا يستطيعون أن يروا الملَك إلا في صورة رجل فلو جاءهم لقالوا «هذا بشر، ليس بملَك»، واشتبه الأمر واختلط، والتبس الأمر عليهم. فلم تكن هذه شبهة تنقطع بإنزال ملَك.

وهذا كما قال في السورة الأخرى: ﴿ويَسْئلونك عن الرّوح قل الروحُ من أمر ربيّ وما أوتيتم من العلم إلا قليلا * ولئن شِئنا لنَذهبنّ بالذي أوْحَيْنا إليك ثم لا تَجِدُ لك به علينا وكيلا * إلا رحمةً من ربّك انّ فضله كان عليك كبيراً * قل لئن اجْتمعتِ الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظَهيراً * ولقد صَرَّفنا للناس في هذا القرآن من كلّ مَثَل فأبىٰ أكثر الناس إلا كُفوراً - إلى قوله - وما منع الناسَ أن يؤمنوا إذا جاءهم الهُدى إلا أن قالوا أبَعَث اللّهُ بَشَراً رسولاً * قل لو كان في الأرض ملائكةٌ يَمْشون مُطمَئِنّين لنزّلنا عليهم من السماء ملَكاً رسولاً﴾.

وأيضاً في قوله «صاحبكم» بيان أنه عربي بُعث بلسانهم، كما قال: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلا بِلِسان قومه﴾. وقد قال تعالى: ﴿لقد جاءكم رسولٌ من أنفسكم عزيزٌ عليه ما عَنِتُّم حريص عليكم بالمؤمنين رَؤُوفٌ رحيم﴾. قيل: المراد «من أنفس العرب»، فالخطاب لهم.

وقيل: «من أنفس بني آدم»، فهو بشرٌ لا ملكٌ ولا جنيّ، لأن الخطاب لجميع الخلق الذين أرسل إليهم. لا سيما وهذه في سورة براءة، وهي من آخر القرآن نزولاً، وقيل إن هذه الآية آخر ما نزل. وقد نزلت بعد دعوة الروم، والفرس، والقبط. وهو «بالمؤمنين» من هؤلاء كلهم «رؤوف رحيم». ولا ريب أنه (ص) من الإنس؛ ومن العرب - أفضل الانس؛ ومن قريش - أفضل العرب؛ ومن بني هاشم - أفضل قريش. و«الأنفس» يراد بهم جنس الإنسان، كما قال تعالى: ﴿لولا [إذ سمعتموه] ظنّ المؤمنون والمؤمنٰت بأنفسهم خيراً﴾. فقوله «صاحبكم» مثل قوله «من أنفسكم»، ومثل قوله: ﴿أكان للناس عَجَباً أن أوْحَيْنا إلى رجل منهم أن أنذِرِ الناس﴾.

وقوله: ﴿سُبْحان ربيّ هل كنت إلاّ بَشَراً رسولاً﴾ - لم يقصد بهذا اللفظ تفضيل الملَك عليه، كما توهّمه بعض الناس. كما أن قوله «أن أوْحَيْنا إلى رجل منهم» وقوله «سبحان ربيّ هل كنت إلا بشراً رسولا» لم يقصد به أن غيره أفضل منه.

وقال سبحانه: ﴿وما صاحِبُكم بمَجْنون * ولقد رآه بالأفُق المبين * وما هو على الغيب بضَنِين * وما هو بقول شيطٰن رجيم﴾. فالرسول هنا هو الرسول الملكي - جبريل. وقال في السورة الأخرى: ﴿إنه لقولُ رسولٍ كريم * وما هو بقول شاعرٍ قليلاً ما تؤمنون * ولا بقول كاهنٍ قليلاً ما تذَكَّرون * تنزيلٌ من ربّ العَالمين * ولو تقوّل علينا بعضَ الأقاويل * لأخذنا

منه باليمين * ثم لقطَعْنا منه الوَتِين * فما منكم من أحدٍ عنه حاجِزين *﴾، فالرسول هنا محمد (ص).

وأضافه إلى هذا الرسول تارة، وإلى هذا تارة، لأن كلاً من الرسولَيْن بلغه وأدّاه. ولفظ «الرسول» يتضمن مرسِلاً أرسله. فكان في اللفظ ما يبيّن أن الرسول مبلّغ له عن غيره، لا أن الرسول أحدث شيئاً منه، كما توهمه بعض الناس وظنّ أن إضافته إلى الرسول يقتضي أنه هو الذي أحدث القرآن العربي. فإنه قد أضافه إلى هذا تارة، وإلى هذا تارة. فلو كان المراد الإحداث لتناقض الخبَران.

ولأنه أضافه إليه باسم «رسول»، لم يقل «انه لقول ملَك» ولا «قول بشر». بل قد كفّر من قال «انه قول البشر» في قوله: ﴿ذَرْني ومَن خلقتُ وحيداً * وجعلتُ له مالاً ممدوداً * وبنين شهوداً - إلى قوله - [انّه] فكّرَ وقدّر * فقُتِل كيف قَدَّر * ثم قُتِل كيف قَدَّر * ثم نَظَر * ثم عَبَس وبَسَر * ثم أدْبر واستكبر * فقال انْ هذا إلا سِحْرٌ يُؤثَر * إنْ هذا إلا قولُ البشر * سأصليه سقر﴾. والكلام الذي توعّد بسقر من قال «إنه قول البشر» هو الكلام الذي أضافه إلى رسول من البشر تارة، وإلى رسول من الملائكة تارة. لأن المراد هناك أنه بلّغه، والذي كَفَّره قال: «إنه أنشأه» و«إنه كلام نفسه»، سواء كان المراد المعنى، أو اللفظ، أو كلاهما، فإن الذي لعنه الله هو الذي قال «إنْ هذا إلا قول البشر».

فمن قال «إنّ هذا القرآن قول البشر» فهو من جنس قوله من بعض الوجوه. ولهذا قال تعالى: ﴿وإن أحَدٌ من المشركين استجارَك فأجِرْه حتى يسمَعَ كلام اللّهِ ثم أبْلِغه مأمَنَه﴾. فأخبر أن ما يسمعه المستجير هو كلام الله، والمستجير يسمعه بصوت القارىء. والصوت صوت القارىء والكلام كلام الباري، كما قال النبي (ص): «زَيِّنوا القرآن بأصواتكم». وقال: «للّهُ أشدُّ أذَناً إلى الرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القَيْنَة إلى قينته».

وكذلك ذكر في غير موضع أن الصوت المسموع من العبد هو صوت العبد، كما قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا لا ترفَعُوا أصواتَكم فوق صوت النبي ولا تَجْهَروا له بالقول كجَهْر بعضكم لبعض﴾. وقال: ﴿إن الذين يَغُضُّون أصواتَهم عند رسولِ اللّه أولئك الذين امْتَحَن اللّهُ قلوبهم للتقوىٰ﴾. وقال لقمان لابنه: ﴿واقْصِد في مَشْيِك واغْضُضْ من صوتك انْ أنكرَ الأصوات لصَوْتُ الحمير﴾.

وفي سنن أبي داود عن جابر أن النبي (ص) كان يقول في الموسم: «ألا رجلٌ يحمِلُني إلى قومه لأبَلِّغ كلامَ ربيّ، فإن قريشاً قد منعوني أن أبلّغ كلام ربيّ».

فرُسل الله وسائط في تبليغ رسالاته، كما قال تعالى: ﴿يا أيّها الرسول بَلِّغ ما أنزل إليك من

ربك﴾. وقال تعالى: ﴿إلاّ مَنِ ارْتضىٰ من رسولٍ فإنه يَسْلُكُ من بينِ يديه ومِنْ خَلْفِه رَصداً * لِيَعْلَمَ أن قد أبلَغوا رِسالاتِ ربهم﴾، وقال تعالى عن نوح: ﴿ولٰكِنّي رسولٌ من رب العالمين * أُبلِّغكم رِسالات رَبِّيَ﴾.

وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن عمرو عن النبي (ص) أنه قال: «بَلِّغوا عنّي ولو آية، وحَدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذَب عَليَّ متعمِّداً فليَتَبَوّأ مقعده من النار». وفي السنن عن زيد بن ثابت وابن مسعود أن النبي (ص) قال: نَضَّر الله أمرأً سمع منا حديثاً فبلَّغه إلى من يسمعه. فرُبَّ حامل فقه غير فقيه، ورُبَّ حاملِ فقه إلى من هو أفقه منه». وفي الصحيحين عن النبي (ص) أنه قال في حجة الوداع: «لِيُبلِّغ الشاهدُ الغائب، فرُبَّ من مبلَّغ أوعىٰ من سامع».

والمقصود هنا أنّ الحنفاء الذين يعبدون الله وحده لا شريك له وهم مسلمون وجميع الأنبياء وأممهم كانوا مسلمين مؤمنين. ﴿ومن يَبْتَغِ غيرَ الإسلامِ دِيناً فلن يُقبَلَ منه﴾، لأن ﴿الدين عند الله الإسلام﴾، في كل زمان ومكان. وقد أخبر الله عن نوح وإبراهيم وإسرائيل وغيرهم إلى الحواريّين أنهم كانوا مسلمين. ونوح أول رسول بُعث إلى أهل الأرض، كما ثبت ذلك في الحديث المتفق على صحته ـ حديث الشفاعة ـ عن النبي (ص).

فمن جعل ما يثبته الحنفاء من توسّط البشر أو توسّط الملائكة من جنس ما يثبته المشركون وأخذ يفاضل بين البشر والملائكة لم يكن عارفاً بدين الإسلام.

بل قول الحنفاء هو ما قاله الله تعالى في كتابه حيث قال: ﴿ما كان لبشرٍ أن يُؤتِيَه اللَّهُ الكتاب والحكم والنبوّة ثم يقولَ للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا رَبّانِيّين بما كنتم تُعلِّمون الكتاب وبما كنتم تدرُسون * ولا يأمرَكم أن تتخذوا الملائكة والنَّبِيّين أرباباً أيأمرُكم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾. فمن اتخذ هؤلاء أو هؤلاء أرباباً كما يقول من يجعلهم وسائط في العبادة والدعاء ونحو ذلك فهو كافر.

وصاحب «الكتب المضنون بها» قد جعل الملائكة والنبيين وسائط وجعل هذه شفاعتهم موافقة للفلاسفة، كما تقدم من أن هذا القول شرّ من قول مشركي العرب.

وجاء بعده صاحب كتاب «السرّ المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم» [فخر الدين الرازي]، فذكر فيه الشرك الصريح من عبادة الكواكب والجنّ والشياطين، ودعواتها، وبخورها، وخواتيمها، وأصنامها التي تجعل لها على مذهب المشركين ـ الكلدانيين والكشدانيين ـ الذين بُعث إليهم إبراهيم الخليل. وبَنى على ذلك القولَ بقدم العالم، وأن لا

سببَ لحدوث الحوادث إلا مجرّد حركة الفلك، كما يقوله هؤلاء القائلون بقِدم العالم الذين هم شرّ من مشركي العرب.

وكذلك ذكر في تفسير حديث المعراج ما هو مبنيّ على أُصول هؤلاء الذين هم أكفر الكفار، كقوله «إن الأنبياء الذين رآهم النبي (ص) هم الكواكب، فآدم القمر، ويوسف الزهرة»، ونحو هذا الهذيان. و«إن المعراج إنما هو رؤية قلبه الوجود»، كما يذكر ابن عربي وغيره مثل هذا المعراج، ويثبتون لأنفسهم إسراءً ومعراجاً.

وهذه خيالات تلقيها الشياطين مناسبة لما يعتقدونه من الإلحاد على عادة الشياطين في إضلال بني آدم، فإنما يُضلوّنهم بما يقبلونه منهم وما يوافق أهواءهم.

والحمد لله رب العالمين.

الجزء الثاني:

أصول العقائد

الفصل الأول

الأســس

١ ـ السلفية ليست مذهباً

سئل الشيخ تقي الدين رحمة الله عليه: ما تقول السادة العلماء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين في رجل سئل إيش مذهبك، فقال محمدي أتبع كتاب الله وسنة رسوله محمد (ص). فقيل له ينبغي لكل مؤمن أن يتبع مذهباً ومن لا مذهب له فهو شيطان، فقال ايش كان مذهب أبي بكر الصديق والخلفاء بعده رضي الله عنهم؟ فقيل له لا ينبغي لك إلا أن تتبع مذهباً من هذه المذاهب. فأيهم المصيب؟ أفتونا مأجورين.

فأجاب: الحمد لله. إنما يجب على الناس طاعة الله ورسوله. وهؤلاء أولو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم في قوله: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. إنما تجب طاعتهم تبعاً لطاعة الله ورسوله لا استقلالاً. ثم قال: ﴿فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾. وإذا نزلت بالمسلم نازلة فإنه يستفتي من اعتقد أنه يفتيه بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان، ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول (ص)، في كل ما يوجبه ويخبر به، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله (ص). واتباع الشخص لمذهب شخص بعينه لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته إنما هو مما يسوغ له، ليس هو مما يجب على كل أحد إذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق، بل كل أحد عليه أن يتقي الله ما استطاع ويطلب علم ما أمر الله به ورسوله فيفعل المأمور. ويترك المحظور، والله أعلم.

(*) الفتاوى الكبرى، ٢/٤٦١.



٢

عقيدة أهل السنّة السلفيين(*)

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إقراراً به وتوحيداً، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله (ص) تسليماً مزيداً.

أما بعد فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة، أهل السنة والجماعة، وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر خيره وشره.

ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه وبما وصفه به رسولُه محمد (ص) من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. بل يؤمنون بأن الله سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه، ولا يحرّفون الكلم عن مواضعه، ولا يلحدون في أسماء الله وآياته، ولا يكيفون ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه، لأنه سبحانه لا سميّ له، ولا كفوَ له ولا ندٌّ له. ولا يقاس بخلقه سبحانه وتعالى، فإنه سبحانه أعلم بنفسه وبغيره، وأصدق قولاً وأحسن حديثاً من خلقه. ثم رسله صادقون مصدَّقون، بخلاف الذين يقولون عليه ما لا يعلمون. ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلامٌ على المرسلين، والحمد لله ربِّ العالمين﴾، فسبح نفسه عما وصفه به المخالفون للرسل، وسلم على المرسلين لسلامة ما قالوه من النقص والعيب. وهو سبحانه قد جمع فيما وصف وسمّى به نفسه بين النفي والإثبات، فلا عدول لأهل السنة والجماعة عما جاء به المرسَلون. فإنه الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدِّيقين والشهداء والصالحين.

(*) العقيدة الواسطية، ٥ ـ ٢٧.

وقد دخل في هذه الجملة ما وصف به نفسه في سورة الإخلاص التي تعدل ثلث القرآن حيث يقول: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾، وما وصف به نفسه في أعظم آية في كتاب الله حيث يقول: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سِنة ولا نوم، له ما في السماوات وما في الأرض، مَن ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفَهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء، وسع كرسيُّه السموات والأرضَ ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم﴾، ولهذا كان من قرأ هذه الآية في ليلة لم يزل عليه من الله حافظ ولا يقربه شيطان حتى يصبح؛ وقوله سبحانه: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾؛ وقوله سبحانه: ﴿وتوكل على الحيّ الذي لا يموت﴾؛ وقوله ﴿وهو الحكيم الخبير. يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها ـ وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البرّ والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾؛ وقوله ﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾؛ وقوله: ﴿لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً﴾؛ وقوله ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾؛ وقوله ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾؛ وقوله: ﴿إن الله نِعمَّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً﴾؛ وقوله ﴿ولولا إذ دخلتَ جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله ـ ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكنَّ الله يفعل ما يريد﴾؛ وقوله: ﴿أُحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غيرَ مُحِلّي الصيد وأنتم حرُم. إن الله يحكم ما يريد﴾؛ وقوله: ﴿فمن يُرِدِ اللهُ أن يهدِيَه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حَرجاً كأنما يصعد في السماء﴾؛ وقوله: ﴿وأحسنوا إن الله يحب المحسنين ـ وأقسطوا إن الله يحب المقسطين ـ فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين ـ إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾؛ وقوله: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعون يحببكم الله﴾؛ وقوله: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾؛ وقوله ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفّاً كأنهم بنيان مرصوص﴾؛ وقوله ﴿وهو الغفور الودود﴾؛ وقوله: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم ـ ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً ـ وكان بالمؤمنين رحيماً ـ ورحمتي وسعت كل شيء ـ كتب ربكم على نفسه الرحمة ـ وهو الغفور الرحيم ـ فالله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين﴾؛ وقوله: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾؛ وقوله: ﴿ومن يَقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه﴾؛ وقوله: ﴿ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه﴾؛ وقوله: ﴿فلما آسفونا انتقمنا منهم﴾؛ وقوله ﴿ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم﴾؛ وقوله: ﴿كبر مقتاً عند

الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾؛ وقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر﴾؛ وقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك؟ كلا إذا دُكّت الأرض دكاً دكاً وجاء ربك والملك صفاً صفا ـ ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا﴾؛ وقوله: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ـ كل شيء هالك إلا وجهه﴾؛ وقوله: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ـ وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾؛ وقوله: ﴿واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا ـ وحملناه على ذات ألواح ودُسر * تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر ـ وألقيتُ عليك محبة مني ولتصنع على عيني﴾؛ وقوله: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاوُرَكما ـ لقد سمع الله قولَ الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ـ أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم؟ بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾؛ وقوله: ﴿انني معكما أسمع وأرى﴾؛ وقوله: ﴿ألم يعلم بأن الله يرى ـ الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين * إنه هو السميع العليم ـ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾؛ وقوله: ﴿وهو شديد المحال﴾؛ وقوله: ﴿ومكروا ومكر الله، والله خير الماكرين﴾؛ وقوله: ﴿ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون﴾؛ وقوله: ﴿إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً﴾؛ وقوله: ﴿إن تُبدوا خيراً أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فإن الله كان عفواً قديراً ـ وليعفوا وليصفحوا، ألا تحبون أن يغفر الله لكم؟ والله غفور رحيم﴾؛ وقوله: ﴿ولله العزة ولرسوله﴾؛ وقوله عن إبليس: ﴿فبعزتك لأغوينهم أجمعين﴾؛ وقوله ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾؛ وقوله: ﴿فاعبده واصطبر لعبادته، هل له سمياً ـ ولم يكن له كفواً أحد ـ فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ـ ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حباً لله ـ وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبّره تكبيراً ـ يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض له الملك وله الحمد يُحيي ويميت وهو على كل شيء قدير ـ تبارك الله الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً. الذي له ملك السماوات والأرض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدّره تقديراً ـ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولَعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون * عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون ـ فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون ـ قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزّل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾؛ وقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ في سبعة مواضع:

في سورة الأعراف قوله: ﴿إن ربكم الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾، وقال في سورة يونس عليه السلام: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾، وقال في سورة الرعد: ﴿الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش﴾، وقال في سورة طه: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، وقال في سورة الفرقان: ﴿ثم استوى على العرش، الرحمن﴾، وقال في سورة ألم السجدة: ﴿الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾، وقال في سورة الحديد: ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾؛ وقوله: ﴿يا عيسى اني متوفيك ورافعك إليّ - بل رفعه الله إليه - إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه - يا هامان ابنِ لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب، أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى واني لأظنه كاذباً - أءمنتم مَن في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور. أأمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً فستعلمون كيف نذير﴾؛ وقوله: ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرُج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير - ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة، إن الله بكل شيء عليم - لا تحزن إن الله معنا - انني معكما أسمع وأرى - ان الله مع الذين اتقَوْا والذين هم محسنون - واصبروا إن الله مع الصابرين - كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله، والله مع الصابرين﴾؛ وقوله: ﴿ومن أصدق من الله حديثاً - ومن أصدق من الله قِيلاً﴾، ﴿وإذ قال الله يا عيسى بن مريم - وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً - وكلم الله موسى تكليماً - منهم من كلم الله - ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه -- وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نَجيًا - وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين - وناداهما ربهما ألم أنهَكما عن تِلكما الشجرة - ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون - ويوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين - وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله - وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه مِن بعد ما عقلوه وهم يعلمون - يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل - واتلُ ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدِّل لكلماته - إن هذا القرآن يقصّ على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون - وهذا كتاب أنزلناه مبارك - لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله - وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما يُنزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون * قل

نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبّت الذين آمنوا وهدًى وبشرى للمسلمين ـ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلّمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي. وهذا لسان عربي مبين﴾؛ وقوله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ـ على الأرائك ينظرون ـ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ـ لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد﴾.

وهذا الباب في كتاب الله تعالى كثير، من تدبر القرآن طالباً للهدى منه تبين له طريق الحق.

(فصــل)

في سنّة رسول الله (ص)

فالسنة تفسر القرآن وتبينه وتدل عليه وتعبر عنه وما وصف الرسول (ص) به ربه عزّ وجلّ من الأحاديث الصحاح التي تلقاها أهل المعرفة بالقبول وجب الإيمان بها. كذلك مثل قوله (ص): «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقولَ من يدعوني فأستجيبَ له؟ من يسألني فأعطيَه؟ من يستغفرني فأغفرَ له؟»، متفق عليه. وقوله (ص): «الله أشد فرحاً بتوبة عبده من أحدكم براحلته»، الحديث متفق عليه. وقوله (ص): «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدُهما الآخر كلاهما يدخل الجنة»، متفق عليه. وقوله «عجب ربنا من قُنوط عباده وقرب خيره، ينظر إليكم أذلّين قنطين فيظل يضحك يعلم أن فرجكم قريب»، حديث حسن. وقوله (ص): «لا تزال جهنم يلقى فيها وهي تقول هل من مزيد؟ حتى يضع رب العزة فيها رجله (وفي رواية: عليها قدمه) فينزوي بعضها إلى بعض فتقول قَطِ قَطِ»، متفق عليه. وقوله «يقول الله تعالى: يا آدم. فيقول: لبيك وسعديك. فينادَى بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار»، متفق عليه. وقوله: «ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان». وقوله (ص) في رقية المريض: «ربُّنا الله الذي في السماء تقدس اسمك، أمرك في السماء والأرض كما رحمتك في السماء، اجعل رحمتك في الأرض، اغفر لنا حوبنا وخطايانا أنت رب الطيبين، أنزل رحمة من رحمتك وشفاء من شفائك على هذا الوجع، فيبرأ»، حديث حسن رواه أبو داود وغيره. وقوله «ألا تأمنوني وأنا أمين مَن في السماء»، حديث صحيح. وقوله «والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، وهو يعلم ما أنتم عليه»، حديث حسن رواه أبو داود وغيره. وقوله (ص) للجارية: «أين الله؟» قالت في السماء قال «من أنا»؟ قالت أنت رسول الله قال: «أعتقها فانها مؤمنة»، رواه مسلم. وقوله: «أفضل الإيمان أن تعلم أن الله معك حيث ما كنت»، حديث حسن، وقوله: «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصق قِبلَ وجهه ولا عن يمينه فإن الله قِبلَ وجهه، ولكن عن يساره أو تحت قدمه»، متفق عليه. وقوله (ص):

«اللهم ربَّ السموات السبع وربَّ العرش العظيم ربَّنا وربَّ كل شيء فالق الحبِّ والنوى منزل التوراة والإنجيل والقرآن أعوذ بك من شر نفسي ومن شرّ كل دابة أنت آخذ بناصيتها. أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقَك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقضِ عني الدين واغنني من الفقر» رواه مسلم. وقوله لما رفع أصحابه أصواتهم بالذكر «أيها الناس أربعوا على أنفسكم فانكم لا تدعون أصم ولا غائباً إنما تدعون سميعاً قريباً، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته» متفق عليه. وقوله «انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها فافعلوا»، متفق عليه. إلى أمثال هذه الأحاديث التي يخبر فيها رسول الله (ص) عن ربه بما يخبر به.

فإن الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة يؤمنون بذلك كما يؤمنون بما أخبر الله به في كتابه العزيز من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل هم الوسط في فرق الأمة كما أن الأمة هي الوسط في الأمم. فهم وسط في باب صفات الله سبحانه وتعالى بين أهل التعطيل الجهمية وأهل التمثيل المشبّهة، وهم وسط في باب أفعال الله تعالى بين الجبرية والقدرية، وفي باب وعيد الله بين المرجئة والوعيدية من القدرية وغيرهم، وفي باب أسماء الإيمان والدين بين الحرورية والمعتزلة وبين المرجئة والجهمية، وفي أصحاب رسول الله (ص) بين الرافضة والخوارج.

(فصــل)

وقد دخل فيما ذكرناه من الإيمان بالله الإيمان بما أخبر الله به في كتابه وتواتر عن رسوله (ص) وأجمع عليه سلف الأمة من أنه سبحانه فوق سماواته على عرشه عليٌّ على خلقه وهو سبحانه معهم أينما كانوا يعلم ما هم عاملون، كما جمع بين ذلك في قوله: ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾. وليس معنى قوله ﴿وهو معكم﴾ أنه مختلط بالخلق، فإن هذا لا توجبه اللغة، وهو خلاف ما أجمع عليه سلف الأمة، وخلاف ما فطر الله عليه الخلق، بل القمر آية من آيات الله من أصغر مخلوقاته وهو موضوع في السماء، وهو مع المسافر وغير المسافر أينما كان. وهو سبحانه فوق العرش رقيب على خلقه مهيمن عليهم مطلع إليهم، إلى غير ذلك من معاني ربوبيته. وكل هذا الكلام الذي ذكره الله سبحانه ـ من أنه فوق العرش

وأنه معنا ـ حق على حقيقته لا يحتاج إلى تحريف، ولكن يصان عن الظنون الكاذبة مثل أن يظن أن ظاهر قوله ﴿في السماء﴾ أن السماء تقله أو تظله، وهذا باطل بإجماع أهل العلم والإيمان، فإن الله قد وسع كرسيه السماوات والأرض، وهو الذي يمسك السماوات والأرض أن تزولا ـ ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره.

وقد دخل في ذلك الإيمان بأنه قريب من خلقه مجيب كما جمع بين ذلك في قوله: ﴿وإذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان﴾ الآية. وقوله (ص): «إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته»، وما ذكر في الكتاب والسنة من قربه ومعيته لا ينافي ما ذكر من علوّه وفوقيته، فإنه سبحانه ليس كمثله شيء في جميع نعوته وهو عليّ في دنوه قريب في علوّه.

ومن الإيمان بالله وكتبه: الإيمان بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأن الله تعالى تكلم به حقيقة، وأن هذا القرآن الذي أنزله على محمد (ص) هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره، ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله أو عبارة عنه، بل إذا قرأه الناس أو كتبوه بذلك في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله تعالى حقيقة، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلغاً مؤدّياً، وهو كلام الله حروفه ومعانيه ليس كلام الله الحروف دون المعاني ولا المعاني دون الحروف.

وقد دخل أيضاً فيما ذكرناه من الإيمان به وبكتبه وبملائكته وبرسله الإيمانُ بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة عيانا بأبصارهم كما يرون الشمس صحواً ليس دونها سحاب، وكما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته. يرونه سبحانه وهم في عرصات القيامة، ثم يرونه بعد دخول الجنة كما يشاء الله سبحانه وتعالى.

ومن الإيمان باليوم الآخر: الإيمان بكل ما أخبر به النبي (ص) مما يكون بعد الموت فيؤمنون بفتنة القبر، وبعذاب القبر ونعيمه. فأما الفتنة فإن الناس يُفتنون في قبورهم فيقال للرجل: «من ربُّك وما دينك ومن نبيك؟ فيثبّت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة فيقول المؤمن: الله ربي والإسلام ديني ومحمد (ص) نبيي. وأما المرتاب فيقول: هاه هاه لا أدري سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته. فيضرب بمرزبة من حديد فيصيح صيحة يسمعها كل شيء إلا الإنسان ولو سمعها الإنسان لصعق. ثم ـ بعد هذه الفتنة ـ إما نعيم وإما عذاب إلى أن تقوم القيامة الكبرى، فتعاد الأرواح إلى الأجساد وتقوم القيامة التي أخبر الله بها في كتابه وعلى لسان رسوله وأجمع عليها المسلمون. فيقوم الناس من قبورهم لرب

العالمين حفاة عراة غرلا، وتدنو منهم الشمس، ويلجمهم العرق، وتُنصب الموازين فتوزن فيها أعمال العباد ﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون * ومن خفّت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون﴾، وتنشر الدواوين - وهي صحائف الأعمال - فآخذ كتابه بيمينه وآخذ كتابه بشماله أو من وراء ظهره، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وكلَّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً * اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾، ويحاسب الله الخلائق، ويخلو بعبده المؤمن فيقرره بذنوبه كما وصف ذلك في الكتاب والسنة. وأما الكفار فلا يحاسبون محاسبة من توزن حسناته وسيئاته فإنه لا حساب لهم ولكن تعدّ أعمالهم فتحصى فيوقفون عليها ويقررون بها ويجزون بها. وفي عرصة القيامة الحوض المورود للنبي (ص) ماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل، آنيته عدد نجوم السماء، طوله شهر وعرضه شهر، من يشرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبداً.

والصراط منصوب على متن جهنم - وهو الجسر الذي بين الجنة والنار - يمر الناس على قدر أعمالهم، فمنهم من يمرّ كلمح البصر، ومنهم من يمر كالبرق، ومنهم من يمر كالريح ومنهم من يمر كالفرس الجواد ومنهم من يمر كركاب الإبل، ومنهم من يعدو عدواً، ومنهم من يمشي مشياً، ومنهم من يزحف زحفاً، ومنهم من يخطف ويلقى في جهنم. فإن الجسر عليه كلاليب تخطف الناس بأعمالهم، فمن مر على الصراط دخل الجنة، فإذا عبروا عليه وقفوا على قنطرة بين الجنة والنار فيقتصُّ لبعضهم من بعض فإذا هُذّبوا ونقوا أذن لهم في دخول الجنة.

وأول من يستفتح باب الجنة محمد (ص)، وأول من يدخل الجنة من الأمم أمته وله (ص) ثلاث شفاعات. أما الشفاعة الأولى، فيشفع في أهل الموقف حتى يقضى بينهم بعد أن تتراجع الأنبياء آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى بن مريم الشفاعة حتى تنتهي إليه. وأما الشفاعة الثانية، فيشفع في أهل الجنة أن يدخلوا الجنة، وهاتان الشفاعتان خاصتان له. وأما الشفاعة الثالثة، فيشفع فيمن استحق النار، وهذه الشفاعة له ولسائر النبيين والصديقين وغيرهم فيشفع فيمن استحق النار أن لا يدخلها، ويشفع فيمن دخلها أن يخرج منها، ويخرج الله من النار أقواماً بغير شفاعة بل بفضله ورحمته ويبقى في الجنة فضل عمن دخلها من أهل الدنيا فينشيء الله لها أقواماً فيدخلهم الجنة * وأصناف ما تضمنته الدار الآخرة من الحساب والثواب والعقاب والجنة والنار وتفاصيل ذلك مذكورة في الكتب المنزلة من السماء والآثار من العلم المأثورة عن الأنبياء، وفي العلم الموروث عن محمد (ص) من ذاك ما يشفي ويكفي فمن ابتغاه وجده.

وتؤمن الفرقة الناجية - أهل السنة والجماعة - بالقدر خيره وشره. والإيمان بالقدر على درجتين كل درجة تتضمن شيئين:

فالدرجة الأولى: بأن الله تعالى علم ما الخلق عاملون بعلمه القديم، الذي هو موصوف به أزلاً، وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال ثم كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلق. فأول ما خلق الله القلم قال له اكتب. قال: ما أكتب؟ قال أكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة. فما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، جفت الأقلام وطويت الصحف كما قال تعالى: ﴿ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض، إن ذلك في كتاب، إن ذلك على الله يسير﴾، وقال: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها، إن ذلك على الله يسير﴾.

وهذا التقدير التابع لعلمه سبحانه يكون في مواضع جملة وتفصيلاً. فقد كتب في اللوح المحفوظ ما شاء، وإذا خلق جسد الجنين قبل نفخ الروح فيه بعث إليه ملكاً فيؤمر بأربع كلمات فيقال له: اكتب رزقه وأجله وعمله، وشقيٌّ أم سعيد ونحو ذلك. فهذا القدر قد كان ينكره غلاة القدرية قديماً ومنكروه اليوم قليل.

وأما الدرجة الثانية فهو مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة وهو الإيمان بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه ما في السموات وما في الأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله سبحانه: لا يكون في ملكه إلا ما يريد، وأنه سبحانه على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات، فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه سبحانه لا خالق غيره ولا رب سواه. ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته وطاعة رسله ونهاهم عن معصيته، وهو سبحانه يحب المتقين والمحسنين والمقسطين، ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ولا يحب الكافرين، ولا يرضى عن القوم الفاسقين، ولا يأمر بالفحشاء، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يحب الفساد.

والعباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم. والعبد هو المؤمن والكافر، والبر والفاجر، والمصلي والصائم. وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم. وهذه الدرجة من القدر يكذب بها عامة القدرية الذين سماهم النبي (ص) مجوس هذه الأمة ويغلو فيها قوم من أهل الإثبات حتى سلبوا العبد قدرته واختياره؛ ويخرجون عن أفعال الله وأحكامه حِكَمها ومصالحها.

(فصـــل)

ومن أصول أهل السنة أن الدين والإيمان قول وعمل: قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح، وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. وهم مع ذلك لا يكفِّرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر كما يفعله الخوارج بل الأخوّة الإيمانية ثابتة مع المعاصي كما قال سبحانه في آية القصاص: ﴿فمن عُفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف﴾، وقال ﴿وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا، إن الله يحب المقسطين * إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾.

ولا يسلبون الفاسق المليّ الإيمان بالكلية ولا يخلِّدونه في النار كما تقوله المعتزلة، بل الفاسق يدخل في اسم الإيمان المطلق كما في قوله ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾، وقد لا يدخل في اسم الإيمان المطلق كما في قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجِلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً﴾، وقوله (ص): «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناسُ إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن». ونقول: هو مؤمن ناقص الإيمان أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته فلا يعطى الاسم المطلق ولا يسلب مطلق الاسم بكبيرته.

(فصـــل)

ومن أصول أهل السنة والجماعة سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله (ص) كما وصفهم الله في قوله تعالى: ﴿والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾، وطاعة النبي (ص) في قوله: «لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه». ويقبلون ما جاء به الكتاب والسنة والإجماع من فضائلهم ومراتبهم، ويفضلون من أنفق من قبل الفتح وقاتل ـ وهو صلح الحديبية ـ على من أنفق من بعده وقاتل، ويقدمون المهاجرين على الأنصار، ويؤمنون بأن الله قال لأهل بدر وكانوا ثلاثمائة وبضعة عشر: ﴿اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم﴾، وبأنه لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة كما أخبر به النبي (ص)، بل قد رضي الله عنهم ورضوا عنه وكانوا أكثر من ألف وأربعمائة. ويشهدون بالجنة لمن شهد له رسول الله (ص) كالعشرة وثابت بن قيس بن شماس وغيرهم من الصحابة، ويقرون بما تواتر به النقل عن أمير المؤمنين

علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيره من أن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر، ويثلثون بعثمان ويربعون بعلي رضي الله عنهم، كما دلت عليه الآثار وكما أجمع الصحابة على تقديم عثمان في البيعة مع أن بعض أهل السنة كانوا قد اختلفوا في عثمان وعلي رضي الله عنهما ـ بعد اتفاقهم على تقديم أبي بكر وعمر ـ أيهما أفضل، فقدم قوم عثمان وسكتوا أو ربعوا بعلي، وقدم قوم علياً، وقوم توقفوا. لكن استقر أمر أهل السنة على تقديم عثمان ثم علي، وإن كانت هذه المسألة ـ مسألة عثمان وعلي ـ ليست من الأصول التي يضلل المخالف فيها عند جمهور أهل السنة، لكن التي يضلل فيها مسألة الخلافة. وذلك أنهم يؤمنون أن الخليفة بعد رسول الله (ص) أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، ومن طعن في خلافة أحد من هؤلاء فهو أضل من حمار أهله * ويحبون أهل بيت رسول الله (ص) ويتولونهم ويحفظون فيهم وصية رسول الله (ص) حيث قال يوم غدير خمّ: «أذكركم الله في أهل بيتي»، وقال أيضاً للعباس عمه وقد اشتكى إليه أن بعض قريش يجفو بني هاشم فقال: «والذي نفسي بيده لا يؤمنون حتى يحبوكم لله ولقرابتي». وقال: «إن الله اصطفى بني إسماعيل واصطفى من بني إسماعيل كنانة واصطفى من كنانة قريشاً واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم». ويتولون أزواج رسول الله (ص) أمهات المؤمنين ويؤمنون بأنهن أزواجه في الآخرة خصوصاً خديجة رضي الله عنها أمّ أكثر أولاده، وأولاده، وأول من آمن به وعاضده على أمره، وكان لها منه المنزلة العالية. والصدّيقة بنت الصديق رضي الله عنها التي قال فيها النبي (ص) «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام». ويتبرءون من طريقة الروافض الذين يبغضون الصحابة ويسبونهم وطريقة النواصب الذين يؤذون أهل البيت بقول أو عمل ويمسكون عما شجر بين الصحابة ويقولون إن هذه الآثار المروية في مساويهم منها ما هو كذب ومنها ما قد زيد فيه ونقص وغير عن وجهه، والصحيح منه هم فيه معذورون: إما مجتهدون مصيبون وإما مجتهدون مخطئون. وهم مع ذلك لا يعتقدون أن كل واحد من الصحابة معصوم عن كبائر الإثم وصغائره، بل يجوز عليهم الذنوب في الجملة، ولهم من السوابق والفضائل ما يوجب مغفرة ما يصدر منهم إن صدر، حتى أنهم يغفر لهم من السيئات ما لا يغفر لمن بعدهم، وقد ثبت بقول رسول الله (ص) أنهم خير القرون وأن المدّ من أحدهم إذا تصدق به كان أفضل من جبل أُحد ذهباً ممن بعدهم. ثم إذا كان قد صدر عن أحد منهم ذنب فيكون قد تاب منه، أو أتى بحسنات تمحوه أو غفر له بفضل سابقته، أو بشفاعة محمد (ص) الذي هم أحق الناس بشفاعته، أو ابتلي ببلاء في الدنيا كفر به عنه. فإذا كان هذا في الذنوب

المحققة فكيف الأمور التي كانوا فيها مجتهدين: إن أصابوا فلهم أجران، وإن أخطأوا فلهم أجر واحد والخطأ مغفور.

ثم القدر الذي ينكر من فعل بعضهم قليل نزر مغمور في جنب فضائل القوم ومحاسنهم من الإيمان بالله ورسوله والجهاد في سبيله والهجرة والنصرة والعلم النافع والعمل الصالح.

ومن نظر في سيرة القوم بعلم وبصيرة وما مَنَّ الله عليهم به من الفضائل علم يقيناً أنهم خير الخلق بعد الأنبياء، لا كان ولا يكون مثلهم، وأنهم الصفوة من قرون هذه الأمة التي هي خير الأمم وأكرمها على الله.

ومن أصول أهل السنة التصديق بكرامات الأولياء وما يجري الله على أيديهم من خوارق العادات في العلوم والمكاشفات وأنواع القدرة والتأثيرات كالمأثور عن سالف الأمم في سورة الكهف وغيرها وعن صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين وسائر فرق الأمة وهي موجودة فيها إلى يوم القيامة.

ثم من طريقة أهل السنة والجماعة اتباع آثار رسول الله (ص) باطناً وظاهراً، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، واتباع وصية رسول الله (ص) حيث قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة». ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد (ص). ويؤثرون كلام الله على غيره من كلام أخيار الناس، ويقدمون هدى محمد (ص) على هدى كل أحد، ولهذا سموا أهل الكتاب والسنة وسموا أهل الجماعة لأن الجماعة هي الاجتماع، وضدها الفرقة. وإن كان لفظ الجماعة قد صار اسماً لنفس القوم المجتمعين.

والإجماع هو الأصل الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين. وهم يزِنون بهذه الأصول الثلاثة جميع ما عليه الناس من أعمال وأفعال باطنة أو ظاهرة مما له تعلق بالدين. والإجماع جميع ما عليه الناس مما له تعلق بالدين. والإجماع الذي ينضبط هو ما كان عليه السلف الصالح وبعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمة.

ثم هم مع هذه الأصول يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر على ما توجبه الشريعة، ويرون إقامة الحج والجهاد والجمع والأعياد مع الأمراء أبراراً كانوا أو فجاراً، ويحافظون على الجماعات ويدينون بالنصيحة للأمة ويعتقدون معنى قوله (ص): «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»، وشبك بين أصابعه، وقوله (ص): «مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر».

ويأمرون بالصبر عند البلاء والشكر عند الرخاء والرضاء بمُر القضاء، ويدعون إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، ويعتقدون معنى قوله (ص): «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»، ويندبون إلى أن تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك. ويأمرون ببر الوالدين، وصلة الأرحام، وحسن الجوار، والإحسان إلى اليتامى والمساكين وابن السبيل والرفق بالمملوك وينهون عن الفخر والخيلاء والبغي والاستطالة على الخلق بحق أو بغير حق، ويأمرون بمعالي الأخلاق، وينهون عن سفاسفها.

وكل ما يقولونه ويفعلونه من هذا وغيره فإنما هم فيه متبعون للكتاب والسنة، وطريقتهم هي دين الإسلام الذي بعث الله به محمداً (ص). لكن لما أخبر النبي (ص) أن أمته ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة، وفي حديث عنه أنه قال: «هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»، صار المتمسكون بالإسلام المحض الخالص عن الشوب هم أهل السنة والجماعة، وفيهم الصديقون والشهداء والصالحون، ومنهم أعلام الهدى ومصابيح الدجى أولو المناقب المأثورة، والفضائل المذكورة، وفيهم الأبدال وفيهم أئمة الدين الذين أجمع المسلمون على هدايتهم، وهم الطائفة المنصورة الذين قال فيهم النبي (ص): «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتى تقوم الساعة». فنسأل الله أن يجعلنا منهم وأن لا يزيغ قلوبنا بعد إذ هدانا ويهب لنا من لدنه رحمة انه هو الوهاب. والله أعلم.

وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

المناظرة في العقيدة الواسطية في مجلس نائب السلطنة الأفرم بدمشق سنة ٧٠٥هـ

نقل الشيخ عَلَم الدين أن الشيخ قُدّس سرّه قال في مجلس نائب السلطنة الأفْرَم ـ لما سألهُ عن اعتقاده، وكان أحضر الشيخ عقيدته الواسطية قال: ـ هذه كتبتها من نحو سبع سنين، قبل مجيء التتار إلى دمشق. فقُرِئت في المجلس.

ثم نقل عَلَم الدين عن الشيخ أنه قال: كَان سبب كتابتها بعضُ قُضاة واسط من أهل الخير والدين شكا ما الناس فيه ببلادهم في دولة التتار من غلبة الجهل والظلم، ودروس الدين والعلم، وسألني أن أكتب له عقيدة. فقلت له: قد كتب الناسُ عقائد أئمة السنَّة. فألَحَّ في السؤال وقال: ما أحبُّ إلا عقيدة تكتبها أنت. فكتبت له هذه العقيدة وأنا قاعد بعد العصر.

فأشار الأمير لكاتبه فقرأها على الحاضرين حرفاً حرفاً، فاعترض بعضهم على قولي فيها «ومن الإيمان بالله الإيمانُ بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل»، ومقصوده أن هذا ينفي التأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره.

فقلت: اني عدلتُ عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف لأن التحريف اسم جاء القرآن بذمه، وأنا تحرّيت في هذه العقيدة اتباع الكتاب والسنة: فنفيت ما ذمّه الله من التحريف، ولم أذكر فيها لفظ التأويل لأنه لفظ له عدة معان كما بينته في موضعه من القواعد. فإن معنى لفظ التأويل في كتاب الله غير لفظ التأويل في اصطلاح المتأخرين من أهل الأصول والفقه، وغير معنى لفظ التأويل في اصطلاح كثير من أهل التفسير والسّلف.

وقلت لهم: ذكرتُ في النفي التمثيل ولم أذكر التشبيه لأن التمثيل نفاه الله بنص كتابه حيث قال: ﴿ليس كمثله شيء﴾.

وأخذوا يذكرون نفي التشبيه والتجسيم، ويطنبون في هذا، ويعرضون بما ينسبه بعض الناس إلينا من ذلك. فقلت: قولي «من غير تكييف ولا تمثيل» ينفي كل باطل. وإنما اخترتُ هذين الاسمين لأن التكييف مأثور نفيه عن السلف كما قال ربيعةُ ومالك وابن عُيَينة وغيرهم المقالة التي تلقاها العلماء بالقبول: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». فاتفق هؤلاء السلف على أن الكيف غير معلوم لنا، فنفيت ذلك اتباعاً لسلف الأمة، وهو أيضاً منفي بالنص. فإن تأويل آيات الصفات يدخل فيها حقيقةُ الموصوف، وحقيقة صفاته غيرُ معلومة، وهذا من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله كما قررتُ ذلك في قاعدة مفردة ذكرتها في التأويل والمعنى والفرقِ بين علمنا بمعنى الكلام وبين علمنا بتأويله. وكذلك التمثيل منفي بالنص والإجماع القديم، مع دلالة العقل على نفيه ونفي التكييف، إذ كنه الباري غير معلوم للبشر. وذكرتُ في ضمن ذلك كلام الخطّابي ـ الذي نقل أنه مذهب السلف ـ وهو إجراء آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها، إذ الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات يُحتذي حذْوه، ويتّبع فيه مثالُه. فإذا كان إثباتُ الذات إثباتَ وجود لا إثباتَ تكييف، فكذلك إثباتُ الصفات إثباتُ وجودٍ لا إثباتُ تكييف.

قال أحد كبراء المخالفين: فحينئذ يجوز أن يقال هو جسم لا كالأجسام. فقلت له أنا وبعض الفضلاء: إنما قيل انه يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله. وليس في الكتاب والسنّة أن الله جسم حتى يلزم هذا. وأوّل من قال إن الله جسم هشام بن

الحكم الرافضي. وأما قولنا فهو الوسط في فِرَق الأمة، كما أن الأمة هي الوسط في الأمم، فهو وسط في باب صفات الله بين أهل التعطيل الجَهمية وأهل التمثيل المشبهة.

فقيل لي: «أنت صنفت اعتقاد الإمام أحمد»، وأرادوا قطع النزاع لكونه مذهباً متبوعاً. فقلت ما خرّجتُ إلا عقيدة السلف الصالح جميعهم، ليس للإمام أحمد اختصاص بهذا. وقلت: قد أمهلتُ من خالَفني في شيء منها ثلاث سنين، فإذا جاء بحرف واحد عن القرون الثلاثة يخالف ما ذكرته فأنا أرجع عن ذلك، وعليّ أن آتي بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة يوافق ما ذكرته من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والأشعرية وأهل الحديث وغيرهم.

ثم طلب المنازع الكلامَ في مسألة الحرف والصوت، فقلت: هذا الذي يُحكى عن أحمد وأصحابه أن «صوت القارئين ومداد المصاحف قديمٌ أزلي» كذب مفترى: لم يقل ذلك أحمد ولا أحد من علماء المسلمين. وأخرجتُ كراساً وفيه ما ذكره أبو بكر الخلاّل في (كتاب السنة) عن الإمام أحمد، وما جمعه صاحبه أبو بكر المروزي من كلام أحمد وكلام أئمة زمانه في أن: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع». قلت: فكيف بمن يقول لفظي أزليّ، فكيف بمن يقول صوتي قديم؟

فقال المنازع: انه انتسب إلى أحمد أناسٌ من الحشوية والمشبهة ونحو هذا الكلام.

فقلت: المشبهة والمجسمة في غير أصحاب الإمام أحمد أكثر منهم فيهم، فهؤلاء أصناف الأكراد كلهم شافعية وفيهم من التشبيه والتجسيم ما لا يوجد في صنف آخر. وأهل جيلان فيهم شافعية وحنبلية، وأما الحنبلية المحضة فليس فيهم من ذلك ما في غيرهم. والكرامية المجسمة كلهم حنفية. وقلت له: مَن في أصحابنا حشويٌّ بالمعنى الذي تريده؟ الأثرم، أبو داود، المروزي، الخلاّل، أبو بكر بن عبد العزيز، أبو الحسن التميمي، حامد، القاضي أبو يعلى، أبو الخطاب، ابن عقيل؟ ورفعت صوتي وقلت: سمهم، قل من هم؟ أبكذب ابن الخطيب وافترائه على الناس في مذاهبهم تبطل الشريعة وتندرس معالم الدين، كما نقل هو وغيره عنهم أنهم يقولون: القرآن الكريم هو أصوات القارئين ومداد الكاتبين، وأن الصوت والمداد قديم أزلي؟ من قال هذا وفي أي كتاب وجد منهم هذا؟ قل لي! وكما نقل عنهم أن الله لا يرى في الآخرة باللزوم الذي ادّعاه والمقدمة التي نقلها عنهم.

ولما جاءت مسألة القرآن وأنه كلام الله غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، نازع بعضهم في كونه (منه بدأ وإليه يعود) وطلبوا تفسير ذلك. فقلت: أما هذا القول فهو المأثور والثابت عن السلف، مثلما نقله عمرو بن دينار قال: أدركت الناس منذ سبعين سنة يقولون «الله

الخالق وما سواه مخلوق، إلا القرآن فإنه كلام الله غير مخلوق: منه بدأ وإليه يعود». ومعنى (منه بدأ) أي هو المتكلم به وهو الذي أنزله من لدنه، ليس هو كما تقوله الجهمية أنه خُلق في الهواء أو غيره وبدأ من غيره. وأما (إليه يعود) فإنه يسرى به في آخر الزمان من المصاحف والصدور فلا يبقى في الصدور منه كلمة ولا في المصاحف منه حرف. ووافق على ذلك غالب الحاضرين فقلت: هكذا قال النبي (ص): «ما تقرّب العباد إلى الله بمثل ما خرج منه» يعني القرآن. وقال خبّاب بن الأرتّ: يا هنتاه، تقرّبْ إلى الله بما استطعت، فلن يُتقرّب إلى الله بشيء أحبَّ إليه مما خرج منه.

وقلت: وإن الله تكلم به حقيقة وإن هذا القرآن الذي أنزله الله على محمد (ص) هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره، ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله أو عبارة، بل إذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله تعالى حقيقة، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلّغاً مؤدياً. فامتعض بعضهم من إثبات كونه كلام الله حقيقة بعد تسليمه أن الله تكلم به حقيقة، ثم إنه سلّم ذلك لما بُين له أن المجاز يصح نفيه وهذا لا يصحّ نفيه، وأن أقوال المتقدمين المأثورة عنهم، وشعر الشعراء المضاف إليهم، هو كلامهم حقيقة. ولما ذكر فيها أن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلغاً، استحسنوا هذا الكلام وعظموه.

وذكرت ما أجمع عليه سلف الأمة من أنه سبحانه فوق العرش وأنه معنى حقٌّ على حقيقته لا يحتاج إلى تحريف، ولكن يصان عن الظنون الكاذبة. وليس معنى قوله ﴿هو معكم أينما كنتم﴾ أنه مختلط بالخلق، فإن هذا لا توجبه اللغة، وهو خلاف ما أجمع عليه سلف الأمة، وخلاف ما فطر الله عليه الخلق، بل القمر آية من آيات الله من أصغر مخلوقاته وهو موضوع في السماء وهو مع المسافر أينما كان.

ولما ذكرت أن جميع أسماء الله التي يسمى المخلوق كلفظ الوجود الذي هو مقول بالحقيقة على الواجب والممكن، تنازع كبيران هل هو مقول بالاشتراك أو بالتواطؤ؟ فقال أحدهما: هو متواطىء، وقال آخر: هو مشترك لئلا يلزم التركيب. وقال هذا: قد ذكر فخر الدين أن هذا النزاع مبني على أن وجوده هل هو عين ماهيته أم لا، فمن قال إن وجود كل شيء عين ماهيته قال انه مقول بالاشتراك، ومن قال إن وجوده قدرٌ زائد على ماهيته قال انه مقول بالتواطؤ. فأخذ الأول يرجح قول من يقول إن الوجود زائد على الماهية لينصر أنه مقول بالتواطؤ. فقال الثاني: مذهب الأشعري وأهل السنة أن وجوده عين ماهيته، فأنكر الأول ذلك.

فقلت: أما متكلمو أهل السنة فعندهم أن وجود كل شيء عين ماهيته، وأما القول الآخر فهو قول المعتزلة أن وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته، وكل منهما أصاب من وجه: فإن الصواب أن هذه الأسماء مقولة بالتواطؤ كما قد قررته في غير هذا الموضع، وما بناء ذلك على كون وجود الشيء عين ماهيته أو ليس، فهو من الغلط المضاف إلى ابن الخطيب: فانا وإن قلنا إن وجود الشيء عينُ ماهيته لا يجب أن يكون الاسم مقولاً عليه وعلى نظيره بالاشتراك اللفظي فقط كما في جميع أسماء الأجناس، فإن اسم السواد مقول على هذا السواد، وهذا السواد بالتواطؤ وليس عين هذا السواد هو عين هذا السواد، إذ الاسم دالٌّ على القدر المشترك بينهما، وهو المطلق الكلي، لكنه لا يوجد مطلقاً بشرط الإطلاق إلا في الذهن، ولا يلزم من ذلك نفي القدر المشترك بين الأعيان الموجودة في الخارج فإنه على ذلك تنتفي الأسماء المتواطئة، وهي جمهور الأسماء الموجودة في اللغات، وهي أسماء الأجناس اللغوية وهو الاسم المعلق على الشيء وما أشبهه، سواء كان اسم عين أو اسم صفة جامداً أو مشتقاً، وسواء كان جنساً منطقياً أو فقهياً أو لم يكن، بل اسم الجنس في اللغة تدخل فيه الأجناس والأصناف والأنواع ونحو ذلك، وكلها أسماء متواطئة وأعيان مسمياتها في الخارج متميزة.

٣

حصر مسائل أصول الدين(*)

إن المسائل التي هي من أصول الدين التي تستحق أن تسمى أصول الدين ـ أعني الدين الذي أرسل الله به رسوله، وأنزل به كتابه ـ لا يجوز أن يُقال: لم يُنقل عن النبي (ص) فيها كلام، بل هذا كلام متناقض في نفسه، إذ كونها من أصول الدين يوجب أن تكون من أهم أمور الدين، وأنها مما يحتاج إليه الدين، ثم نَفْيُ نقل الكلام فيها عن الرسول يوجب أحد أمرين: إما أن الرسول أهمل الأمور المهمة التي يحتاج إليها الدين فلم يبينها، أو أنه بينها فلم تنقلها الأمة، وكلا هذين باطل قطعاً، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين، وإنما يظن هذا وأمثاله من هو جاهل بحقائق ما جاء به الرسول، أو جاهل بما يعقله الناس بقلوبهم، أو جاهل بهما جميعاً. فإن جهله بالأول يوجب عدم علمه بما اشتمل عليه ذلك من أصول الدين وفروعه، وجهله بالثاني يوجب أن يدخل في الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات، وإنما هي جهليات، وجهله بالأمرين يوجب أن يُظَنَّ من أصول الدين ما ليس منها من المسائل والوسائل الباطلة، وأن يُظن عدم بيان الرسول لما ينبغي أن يعتقد في ذلك، كما هو الواقع لطوائف من أصناف الناس ـ حُذّاقهم فضلاً عن عامتهم.

وذلك أن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها، ويجب أن تذكر قولاً، أو تعمل عملاً، كمسائل التوحيد والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد، أو دلائل هذه المسائل. أما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بيّنه الله ورسوله بياناً شافياً قاطعاً للعُذر، إذ هذا من أعظم ما بلّغه الرسول البلاغ المبين،

(*) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ٢٦ ـ ٤٦.

وبيّنه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله الحجة على عباده [فيه] بالرسل الذين بيّنوه وبلّغوه، وكتاب الله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه، والحكمة التي هي سنة رسول الله (ص) [التي نقلوها أيضاً عن الرسول]، مشتملة من ذلك على غاية المراد، وتمام الواجب والمستحب. والحمد لله الذي بعث فينا رسولاً من أنفسنا، يتلو علينا آياته، ويزكّينا، ويعلّمنا الكتاب والحكمة، الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، ورضِيَ لنا الإسلام ديناً؛ الذي أنزل الكتاب تفصيلاً لكل شيء، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين: ﴿مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

وإنما يظن عدم اشتمال الكتاب والحكمة على بيان ذلك من كان ناقصاً في عقله وسمعه، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾، وإن كان ذلك كثيراً في كثيرٍ من المتفلسفة والمتكلمة، وجُهّال أهل الحديث والمتفقهة والصوفية.

وأما القسم الثاني - وهو دلائل هذه المسائل الأصولية - فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً، بل ضلّوا ضلالاً مبيناً، في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد. بل الأمر ما عليه سلف الأمة، أهل العلم والإيمان، مِن أن الله سبحانه وتعالى بيَّن من الأدلة العقلية التي يُحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قَدْرَهَ، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه.

وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾. فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك، كما سمى الله آيتي موسى برهانين: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ﴾. ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يُمثّل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها.

ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم

يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم ـ بعد التناهي ـ الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها. ولكن يستعمل في ذلك قياس الأَوْلَى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ المَثَلُ الأَعْلَى﴾، مثل أن يُعْلَم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم ـ فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبَّر فإنما استفاده من خالقه وربِّه ومدبره، فهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب في نفسه ـ وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات: فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأَوْلى، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، وأما الأمور العدمية فالممكن المحدث بها أحق، ونحو ذلك.

ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب، كما استعمل نحوها الإمام أحمد، ومن قبله وبعده مِنْ أئمة أهل الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد، ونحو ذلك.

ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد ـ والعلم به تابع للعلم بإمكانه، فإن الممتنع لا يجوز أن يكون ـ بيَّن سبحانه إمكانه أتم بيان، ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام، حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، فيقولون: هذا ممكن؛ لأنه لو قُدِّر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال؛ فإن الشأن في هذه المقدمة فمن أين يُعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال؛ فإن هذه قضية كلية سالبة؛ فلا بد من العلم بعموم هذا النفي.

وما يحتج به بعضهم على أن هذا ممكن بأنَّا لا نعلم امتناعه، كما نعلم امتناع الأمور الظاهر امتناعُها، مثل كون الجسم متحركاً ساكناً، فهذا كاحتجاج بعضهم على أنها ليست بديهية بأن غيرها من البديهيات أجلى منها. وهذه حجة ضعيفة، لأن البديهي هو ما إذا تُصوِّر طرفاه جزم العقل به، والمتصوَّران قد يكونان خفيين، فالقضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا يقدح في كونها ضرورية، ولا يوجب أن ما لم يظهر امتناعه يكون ممكناً، بل قول هؤلاء أضعف لأن الشيء قد يكون ممتنعاً لأمور خفية لازمة له، فما لم يعلم انتفاء تلك اللوازم، أو عدم لزومها، لا يمكن الجزم بإمكانه. والمحال هنا أعم من المحال لذاته أو لغيره، والإمكان الذهني حقيقته عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، [بل يبقى

الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي]، وهذا هو الإمكان الذهني. فإن الله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا، إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعاً ولو لغيره، وإن لم يعلم الذهن امتناعه، بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا عُلم بطل أن يكون ممتنعاً.

وإنما الغرض التنبيه على أن في القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل التي تستحق أن تكون أصول الدين.

وأما ما يُدخله بعض الناس في هذا المسمَّى من الباطل فليس ذلك من أصول الدين، وإن أدخله فيه، مثل المسائل والدلائل الفاسدة، مثل: نفي الصفات، والقدر، ونحو ذلك من المسائل، ومثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض التي هي صفات الأجسام القائمة بها: إما الأكوان، وإما غيرها.

وتقرير المقدمات التي يحتاج إليها هذا الدليل، من إثبات الأعراض ـ التي هي الصفات ـ أولاً، أو إثبات بعضها كالأكوان ـ التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق؛ وإثبات حدوثها ثانياً بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل؛ ثم إثبات امتناع خلو الجسم ثالثاً إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابلٌ لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان؛ وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعاً. [وهو مبني على مقدمتين: إحداهما: أن الجسم لا يخلو عن الأعراض التي هي الصفات]. والثانية: أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن الصفات ـ التي هي الأعراض ـ لا تكون إلا محدثة، وقد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض، كالأكوان، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا تتناهى.

فهذه الطريقة مما يُعلم بالاضطرار أن محمداً (ص) لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه. ولهذا قد اعترف حذَّاق أهل الكلام ـ كالأشعري وغيره ـ بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرَّمة عندهم، بل المحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدَّعَى بها مطلقاً. ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له: إما أن يطَّلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم، فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة، كما هو حال طوائف منهم؛ وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل، كما التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار، والتزم لأجلها أبو الهذيل انقطاع حركات

أهل الجنة، والتزم قوم لأجلها ـ كالأشعري وغيره ـ أن الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريح ونحو ذلك، والتزم قوم لأجلها ولأجل غيرها أن جميع الأعراض ـ كالطعم واللون وغيرهما ـ لا يجوز بقاؤها بحال، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا الصفات لله، مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها، فقالوا: صفات الأجسام أعراض، أي أنها تعرض فتزول، فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية.

وأمّا ما اعتمد عليه طائفة منهم [من] أن العرض لو بقي لم يمكن عدمه، لأن عدمه إما أن يكون بإحداث ضد، أو بفوات شرط، أو اختيار الفاعل، وكل ذلك ممتنع، فهذه العمدة لا يختارها آخرون منهم، بل يجوِّزون أن الفاعل المختار يعدم الموجود كما يحدث المعدوم، ولا يقولون: إن عدم الأجسام لا يكون إلا بقطع الأعراض عنها، كما قاله أولئك، ولا بخلق ضد هو الفناء لا في محل، كما قاله من قاله من المعتزلة. وأما جمهور عقلاء بني آدم فقالوا: هذه مخالفة للمعلوم بالحس.

والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفي صفات الرب مطلقاً، أو نفي بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به. وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال. ولهذا التزموا القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله في الآخرة، وعلوه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طَرَدَ مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصلَ دينهم. فهذه داخلة فيما سمّاه هؤلاء أصول الدين، ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله لعباده.

وأما الدين الذي قال الله فيه: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ فذاك له أصول وفروع بحسبه. وإذا عُرف أن مسمَّى أصول الدين في عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإبهام لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات، تبين أن الذي هو عند الله ورسوله وعباده المؤمنين أصول الدين فهو موروث عن الرسول.

وأما من شرع ديناً لم يأذن به الله فمعلوم أن أصوله المستلزمة له لا يجوز أن تكون منقولة عن النبي (ص)، إذ هو باطل، وملزوم الباطل باطل، كما أن لازم الحق حق؛ والدليل ملزوم لمدلوله، فمتى ثبت ثبت مدلوله، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم. والباطل شيء، وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه، ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه. فإذا كان اللازم باطلاً فالملزوم مثله باطل، وقد يكون اللازم خفيًا ولا يكون الملزوم خفيًا، وإذا كان الملزوم خفياً كان اللازم

خفياً، وقد يكون الملزوم باطلاً ولا يكون اللازم باطلاً. فلهذا قيل: إن ملزوم الباطل باطل، فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل، فالباطل هو اللازم، وإذا كان اللازم باطلاً كان الملزوم باطلاً، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، ولم يُقَلْ إن الباطل لازمه باطل.

وهذا كالمخلوقات، فإنها مستلزمة لثبوت الخالق، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق، والدليل أبداً يستلزم المدلول عليه: يجب طرده، ولا يجب عكسه؛ بخلاف الحد، فإنه يجب طرده وعكسه. وأما العلة: فالعلة التامة يجب طردها، بخلاف المقتضية، وفي العكس تفصيل مبسوط في موضعه. وهذا التقسيم ينبه أيضاً على مراد السلف والأئمة بذم الكلام وأهله، إذ ذاك متناول لمن استدل بالأدلة الفاسدة، أو استدل على المقالات الباطلة. فأما من قال الحق الذي أذن الله فيه حكماً ودليلاً فهو من أهل العلم والإيمان: ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾.

وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك، وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه. ولهذا قال النبي (ص) لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص ـ وكانت صغيرة فولدت بأرض الحبشة، لأن أباها كان من المهاجرين إليها ـ فقال لها: «يا أم خالد، هذا سنا»، والسنا بلسان الحبشة الحسن، لأنها كانت من أهل هذه اللغة. ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم، ويترجمها بالعربية، كما أمر النبي (ص) زيد بن ثابت «أن يتعلم كتاب اليهود، ليقرأ له، ويكتب له ذلك» حيث لم يأتمن اليهود عليه.

فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ «الجوهر»، «والعرض»، «والجسم» وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات، كما قال الإمام أحمد في وصفه لأهل البدع، فقال: «هم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مفارقة الكتاب... يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يلبّسون عليهم».

فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات؛ ووزنت بالكتاب والسنة ـ بحيث يثبت الحق الذي أثبته الكتاب والسنة، وينفى الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة ـ كان ذلك هو الحق، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً في الوسائل

والمسائل، من غير بيان التفصيل والتقسيم، الذي هو من الصراط المستقيم، وهذا من مثارات الشبه. فإنه لا يوجد في كلام النبي (ص)، ولا أحد من الصحابة والتابعين، ولا أحد من الأئمة المتبوعين أنه علّق بمسمّى لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئاً من أصول الدين، لا الدلائل ولا المسائل.

والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها، تارة لاختلاف الوضع، وتارة لاختلافهم في المعنى الذي هو مدلول اللفظ، كمن يقول: «الجسم هو المؤلف». ثم يتنازعون: هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه، أو الجوهران فصاعداً، أو الستة، أو الثمانية، أو غير ذلك؟ ومن يقول: «هو الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه، وانه مركب من المادة والصورة». ومن يقول: «هو الموجود» أو يقول: «هو الموجود القائم بنفسه» [أو يقول: هو الذي يمكن الإشارة إليه، وأن الموجود القائم بنفسه] لا يكون إلا كذلك».

والسلف والأئمة الذين ذمّوا وبدّعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامهم ذم من يدخل المعاني التي يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ في أصول الدين، في دلائله وفي مسائله، نفياً وإثباتاً. فأما إذا عُرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعُبِّر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء وما خالفه، فهذا عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعُرفهم، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف.

٤

في ترجمة العقائد(*)

[أما] ذكر ما لا يتعلق بالدين، مثل مسائل الطب والحساب المحض التي يذكرون فيها ذلك، وكتب من أخذ عنهم، مثل: محمد بن زكريا الرازي وابن سينا ونحوهم من الزنادقة الأطباء ما غايته: انتفاع بآثار الكفار والمنافقين في أمور الدنيا، فهذا جائز. كما يجوز السكنى في ديارهم، ولبس ثيابهم وسلاحهم، وكما تجوز معاملتهم على الأرض، كما عامل النبي (ص) يهود خيبر، وكما استأجر النبي (ص) هو وأبو بكر لما خرجا من مكة مهاجرين ابن أريقط ـ رجلاً من بني الدِّيل ـ هادياً خريتاً، والخريت الماهر بالهداية، وائتمناه على أنفسهما ودوابهما، وواعداه غار ثور صبح ثالثة. وكانت خزاعة عَيْبة نصح رسول الله (ص) مسلمهم وكافرهم، وكان يقبل نصحهم. وكل هذا في الصحيحين، وكان أبو طالب ينصر النبي (ص) ويذب عنه مع شركه وهذا كثير.

فان المشركين وأهل الكتاب فيهم المؤتمن، كما قال تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يُؤَدِّه إليك، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤدِّه إليك إلا ما دمت عليه قائماً﴾. ولهذا جاز ائتمان أحدهم على المال، وجاز أن يستطلب المسلم الكافر إذا كان ثقة، نص على ذلك الأئمة كأحمد وغيره، إذ ذلك من قبول خبرهم فيما يعلمونه من أمر الدنيا وائتمان لهم على ذلك، وهو جائز إذا لم يكن فيه مفسدة راجحة، مثل ولايته على المسلمين وعلوه عليهم ونحو ذلك.

فأخذ علم الطب من كتبهم مثل الاستدلال بالكافر على الطريق واستطبابه، بل هذا

(*) نقض المنطق، ص ٩٦ - ١٠١.

أحسن. لأن كتبهم لم يكتبوها لمعين من المسلمين حتى تدخل فيها الخيانة وليس هناك حاجة إلى أحد منهم بالخيانة، بل هي مجرد انتفاع بآثارهم، كالملابس والمساكن والمزارع والسلاح ونحو ذلك.

وان ذكروا ما يتعلق بالدين فإن نقلوه عن الأنبياء كانوا فيه كأهل الكتاب وأسوأ حالاً. وإن أحالوا معرفته على القياس العقلي فإن وافق ما في القرآن فهو حق، وإن خالفه ففي القرآن بيان بطلانه بالأمثال المضروبة، كما قال تعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا﴾. ففي القرآن الحق، والقياس البين الذي يبين بطلان ما جاءوا به من القياس، وإن كان ما يذكرونه مجملاً فيه الحق، وهو الغالب على الصابئة المبدّلين، مثل أرسطو وأتباعه وعلى من اتبعهم من الآخرين قبل الحق ورد الباطل. والحق من ذلك لا يكون بيان صفة الحق فيه كبيان صفة الحق في القرآن، فالأمر في هذه موقوف على معرفة القرآن ومعانيه وتفسيره وترجمته.

والترجمة والتفسير ثلاث طبقات، إحداها: ترجمة مجرد اللفظ، مثل نقل اللفظ بلفظ مرادف، ففي هذه الترجمة تريد أن تعرف أن الذي يُعنى بهذا اللفظ عند هؤلاء هو بعينه الذي يعنى باللفظ عند هؤلاء. فهذا علم نافع. إذ كثير من الناس يقيد المعنى باللفظ، فلا يجرده عن اللفظين جميعاً. والثانية: ترجمة المعنى وبيانه بأن يصور المعنى للمخاطب. فتصوير المعنى له وتفهيمه إياه قدر زائد على ترجمة اللفظ، كما يشرح للعربي كتاباً عربياً قد سمع ألفاظه العربية، ولكنه لم يتصور معانيه ولا فهمها. وتصوير المعنى يكون بذكر عينه أو نظيره، إذ هو تركيب صفات من مفردات يفهمها المخاطب يكون المركب صور ذلك المعنى، إما تحديداً وإما تقريباً. الدرجة الثالثة: بيان صحة ذلك وتحقيقه بذكر الدليل والقياس الذي يحقق ذلك المعنى، إما بدليل مجرد وإما بدليل يبين علة وجوده. وهنا قد يحتاج إلى ضرب أمثلة ومقاييس تفيده التصديق بذلك المعنى، كما يحتاج في الدرجة الثانية إلى أمثلة تصور له ذلك المعنى. وقد يكون نفس تصوره مفيداً للعلم بصدقه، وإذا كفى تصور معناه في التصديق به لم يحتج إلى قياس ومثل ودليل آخر.

فإذا عُرف القرآن هذه المعرفة، فالكلام الذي يوافقه أو يخالفه من كلام أهل الكتاب والصابئين والمشركين لا بد فيه من الترجمة للفظ والمعنى أيضاً. وحينئذ فالقرآن فيه تفصيل كل شيء، كما قال تعالى: ﴿ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء﴾، وقال: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾. ومعلوم أن الأمة مأمورة بتبليغ القرآن لفظه ومعناه كما أُمر بذلك الرسول. ولا يكون تبليغ رسالة الله كذلك، وأن

تبليغه إلى العجم قد يحتاج إلى ترجمة لهم، فيترجم لهم بحسب الإمكان. والترجمة قد تحتاج إلى ضرب أمثال لتصوير المعاني، فيكون ذلك من تمام الترجمة.

وإذا كان من المعلوم أن أكثر المسلمين، بل أكثر المنتسبين منهم إلى العلم، لا يقومون بترجمة القرآن وتفسيره وبيانه، فلئن يعجز غيرهم عن ترجمة ما عنده وبيانه أولى بذلك؛ لأن عقل المسلمين أكمل، وكتابهم أقوم قيلا، وأحسن حديثاً، ولغتهم أوسع، لا سيما إذا كانت تلك المعاني غير محققة، بل فيها باطل كثير. فإن ترجمة المعاني الباطلة وتصويرها صعب، لأنه ليس لها نظير من الحق من كل وجه. فإذا سئلنا عن كلام يقولونه هل هو حق أو باطل؟ ومن أين يتبين الحق فيه والباطل؟ قلنا: من القول بالحجة والدليل، كما كان المشركون وأهل الكتاب يسألون رسول الله (ص) عن مسائل، أو يناظرونه، وكما كانت الأمم تجادل رسلها، إذ كثير من الناس يدعي موافقة الشريعة للفلسفة.

مثال ذلك إذا ذكروا العقول العشرة والنفوس التسعة، وقالوا: إن العقل الأول هو الصادر الأول عن الواجب بذاته، وانه من لوازم ذاته ومعلول له، وكذلك الثاني عن الأول، وإن لكل فلك عقلاً ونفساً. قيل: قولكم «عقل ونفس» لغة لكم، فلا بد من ترجمتها، وإن كان اللفظ عربياً فلا بد من ترجمة المعنى.

فيقولون: العقل هو الروح المجردة عن المادة وهي الجسد وعلائقها؛ سموه عقلاً، ويسمونه مفارقاً، ويسمون تلك المفارقات للمواد لأنها مفارقة للأجساد، كما أن روح الإنسان إذا فارقت جسده كانت مفارقة للمادة التي هي الجسد، والنفس هي الروح المدبرة للجسم، مثل نفس الإنسان إذا كانت في جسمه، فمتى كانت في الجسم كانت محركة له، فإذا فارقته صارت عقلاً محضاً، أي يعقل العلوم من غير تحريك بشيء من الأجسام، فهذه العقول والنفوس. وهذا الذي ذكرناه من أحسن الترجمة عن معنى العقل والنفس، وأكثرهم لا يحصلون ذلك.

قالوا: وأثبتنا لكل فلك نفساً لأن الحركة اختيارية، فلا تكون إلا لنفس، ولكل نفس عقلاً لأن العقل كامل لا يحتاج إلى حركة، والمتحرك يطلب الكمال فلا بد أن يكون فوقه ما يشبه به، وما يكون علة له. ولهذا كانت حركة أنفسنا للتشبه بما فوقنا من العقول، وكل ذلك تشبه بواجب الوجود بحسب الإمكان.

والأول لا يصدر عنه إلا عقل، لأن النفس تقتضي جسماً، والجسم فيه كثرة والصادر عنه لا يكون إلا واحداً. ولهم في الصدور اختلاف كثير ليس هذا موضعه.

قيل لهم: أما إثباتكم أن في السماء أرواحاً، فهذا يشبه ما في القرآن وغيره من كتب الله،

ولكن ليست هي الملائكة، كما يقول الذين يزعمون منكم أنهم آمنوا بما أنزل على الرسول وما أنزل من قبله، ويقولون: ما أردنا إلا الإحسان والتوفيق بين الشريعة والفلسفة. فانهم قالوا: العقول والنفوس عند الفلاسفة هي الملائكة عند الأنبياء، وليس كذلك، لكن تشبهاً من بعض الوجوه. فإن اسم الملائكة والملك يتضمن أنهم رسل الله، كما قال تعالى: ﴿جاعل الملائكة رسلاً﴾، وكما قال: ﴿والمرسلات عُرفاً﴾، فالملائكة رسل الله في تنفيذ أمره الكوني الذي يدبر به السموات والأرض، كما قال تعالى: ﴿حتى إذا جاء أحدهم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون﴾، كما قال: ﴿ورسلنا لديهم يكتبون﴾، وأمره الديني الذي تنزل به الملائكة، فإنه قال: ﴿ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده﴾، وقال تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء انه عليٌ حكيم﴾، وقال تعالى: ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾. وملائكة الله لا يحصي عددهم إلا الله، كما قال تعالى: ﴿وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة، وما جعلنا عِدَّتهم إلا فتنة للذين كفروا، ليستيقن الذين أوتوا الكتاب، ويزداد الذين آمنوا إيماناً، ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون: ماذا أراد الله بهذا مثلاً؟ كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء، وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾.

وقيل لهم: الذي في الكتاب والسنة، من ذكر الملائكة وكثرتهم، أمر لا يحصر، حتى قال النبي (ص) «أطَّت السماء وحُقَّ لها أن تئط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا ملك قائم أو قاعد أو راكع أو ساجد»؛ وقال الله: ﴿تكاد السموات يتفطرن من فوقهن والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض، ألا إن الله هو الغفور الرحيم﴾. فمن جعلهم عشرة أو تسعة عشر، أو زعم أن التسعة عشر الذين على سَقَر هم العقول والنفوس، فهذا من جهله بما جاء عن الله ورسوله، وضلاله في ذلك بيِّن. إذ لم تتفق الأسماء في صفة المسمى ولا في قدره كما تكون الألفاظ المترادفة، وإنما اتفق المسميان في كون كل منهما روحاً متعلقاً بالسموات. وهذا من بعض صفات ملائكة السموات. فالذي أثبتوه [هو] بعض الصفات لبعض الملائكة، وهو بالنسبة إلى الملائكة وصفاتهم وأقدارهم وأعدادهم في غاية القلة أقل مما يؤمن به السامرة من الأنبياء بالنسبة إلى الأنبياء، إذ هم لا يؤمنون بنبي بعد موسى ويوشع. كيف وهم لم يثبتوا للملائكة من الصفة إلا مجرد ما علموه من نفوسهم مجرد العلم للعقول، والحركة الإرادية للنفوس.

عصمة النبوة وعصمة الإمامة(*)

ومما يبين الكلام في مسألة العصمة أن تُعرف النبوة ولوازمها وشروطها، فإن الناس تكلموا في ذلك بحسب أصولهم في أفعال الله تعالى، إذ كان جعل الشخص نبياً رسولاً من أفعال الله تعالى، فمن نفى الحِكَم والأسباب في أفعاله وجعلها معلّقة بمحض المشيئة وجوّز عليه فعل كل ممكن ولم ينزهه عن فعل من الأفعال ـ كما هو قول الجهم بن صفوان وكثير من الناس، كالأشعري ومن وافقه من أهل الكلام من أتباع مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من مثبتة القدر ـ فهؤلاء يجوِّزون بعثة كل مكلف، والنبوة عندهم مجرد إعلامه بما أوحاه إليه، والرسالة مجرد أمره بتبليغ ما أوحاه إليه، وليست النبوة عندهم صفة ثبوتية ولا مستلزمة لصفة يختص بها، بل هي من الصفات الإضافية، كما يقولون مثل ذلك في الأحكام الشرعية. وهذا قول طوائف من أهل الكلام كالجهم بن صفوان والأشعري وأتباعهما، ولهذا من يقول بها كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وغيرهما يقول: إن العقل لا يوجب عصمة النبي إلا في التبليغ خاصة فإن هذا هو مدلول المعجزة، وما سوى ذلك إن دل السمع عليه، وإلا لم تجب عصمته منه.

وقال محققو هؤلاء كأبي المعالي وغيره انه ليس في السمع قاطع يوجب العصمة، والظواهر تدل على وقوع الذنوب منهم، وكذلك كالقاضي أبي بكر، إنما يثبت ما يثبته من العصمة في غير التبليغ إذا كان من موارد الإجماع لأن الإجماع حجة، وما سوى ذلك فيقول: لم يدل عليه عقل ولا سمع.

وإذا احتج المعتزلة وموافقوهم من الشيعة عليهم بأن هذا يوجب التنفير ونحو ذلك فيجب

(*) منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة القدرية، ج ٢/ ص ٢٢٤ - ٣٦٩.

من حكمة الله منعهم منه. قالوا: هذا مبني على مسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ قالوا: ونحن نقول لا يجب على الله شيء ويحسن منه كل شيء، وإنما ننفي ما ننفيه بالخبر السمعي، ونوجب وقوع ما يقع بالخبر السمعي أيضاً، كما أوجبنا ثواب المطيعين وعقوبة الكافرين لإخباره أنه يفعل ذلك، ونفينا أن يغفر لمشرك لإخباره أنه لا يفعل ذلك، ونحو ذلك.

وكثير من القدرية المعتزلة والشيعة وغيرهم ممن يقول بأصله في التعديل والتجويز وأن الله لا يفضِّل شخصاً على شخص إلا بعمله، يقول: إن النبوة أو الرسالة جزاء على عمل متقدم، فالنبي فعل من الأعمال الصالحة ما استحق به أن يجزيه الله بالنبوة. وهؤلاء القدرية في شق وأولئك الجهمية الجبرية في شق.

وأما المتفلسفة القائلون بقدم العالم وصدوره عن علة موجبة ـ مع إنكارهم أن الله تعالى يفضِّل بقدرته ومشيئته، وأنه يعلم الجزئيات ـ فالنبوة عندهم فيض يفيض على الإنسان بحسب استعداده وهي مكتسبة عندهم. ومن كان متميزاً ـ في قوته العلمية بحيث يستغني عن التعليم، وشُكِّل في نفسه خطاب يسمعه كما يسمع النائم، وشخص يخاطبه كما يخاطب النائم؛ وفي العملية بحيث يؤثر في العنصريات تأثيراً غريباً ـ كان نبياً عندهم. وهم لا يثبتون ملكاً مفضَّلاً يأتي بالوحي من الله تعالى، ولا ملائكة بل ولا جِنّاً يخرق الله بهم العادات للأنبياء، إلا قوى النفس.

وقول هؤلاء، وإن كان شرّاً من أقوال كفار اليهود والنصارى وهو أبعد الأقوال عما جاءت به الرسل، فقد وقع فيه كثير من المتأخرين الذين لم يشرق عليهم نور النبوة من المدّعين للنظر العقلي والكشف الخيالي الصوفي، وإن كان غاية هؤلاء الأقيسة الفاسدة والشك، وغاية هؤلاء الخيالات الفاسدة والشطح.

والقول الرابع وهو الذي عليه جمهور سلف الأمة وأئمتها وكثير من النظار: أن الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس، والله أعلم حيث يجعل رسالاته. فالنبي يختص بصفات ميّزه الله بها على غيره، وفي عقله ودينه، واستعد بها لأن يخصه الله بفضله ورحمته، كما قال تعالى: ﴿وقالوا لولا نُزِّل هذا القرآن على رجُلٍ من القَريتين عظيم * أهُم يقسِمُون رحمة ربِّك نحن قَسَمنا بينهُم معيشَتَهُم في الحياة الدُّنيا ورفعْنَا بعضَهم فوق بعضٍ درجاتٍ﴾، وقال تعالى: ﴿ما يودُّ الذين كفرُوا منْ أهلِ الكتابِ ولا المُشركين أن يُنزَّل عليكُم من خيرٍ من ربِّكم واللهُ يختصُّ برحمتِهِ مَن يشاءُ واللهُ ذُو الفضلِ العظيم﴾، وقال تعالى لما ذكر الأنبياء بقوله: ﴿ومِن ذُرِّيته داودَ وسُليمانَ وأيُّوب ويُوسُفَ وموسى

وهٰرون وكذلك نَجْزي المحسنينَ * وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كلٌّ من الصالحين * وإسماعيل وألْيَسَعَ ويُونس ولُوطاً وكلاً فضَّلنا على العالمين * ومِن آبائهم وذُرِّياتِهم وإخوانِهم وآجتبيناهُم وهدَيْناهُم إلى صِراط مستقيم﴾، فأخبر أنه اجتباهم وهداهم.

والأنبياء أفضل الخلق باتفاق المسلمين، وبعدهم الصدِّيقون والشهداء والصالحون، فلولا وجوب كونهم من المقرَّبين، الذين هم فوق أصحاب اليمين، لكان الصدِّيقون أفضل منهم أو من بعضهم.

والله تعالى قد جعل خلقه ثلاثة أصناف، فقال تعالى في تقسيمهم في الآخرة: ﴿وكُنتُم أزواجاً ثلاثةً * فأصحاب الميْمَنَةِ ما أصحاب الميمنة * وأصحابُ المَشْأَمةِ ما أصحابُ المشأمة * والسابقون السّابقون * أولئك المُقرَّبُون * في جنَّات النَّعيم﴾، وقال في تقسيمهم عند الموت: ﴿فأمّا إن كانَ منَ المُقرَّبِين * فرَوْحٌ وريحانٌ وجنَّةُ نعيم * وأما إن كان منْ أصحابِ اليمينِ * فسلامٌ لك من أصحابِ اليمينِ * وأمّا إن كان من المُكذِّبين الضَّالين * فنُزُلٌ من حميم * وتصليَةُ جحيم﴾، وكذلك ذكر في سورة الإنسان والمطففين هذه الأصناف الثلاثة.

والأنبياء أفضل الخلق، وهم (أصحاب) الدرجات العلى في الآخرة، فيمتنع أن يكون النبي من الفجّار، بل ولا يكون من عموم أصحاب اليمين، بل من أفضل السابقين المقرّبين، فانهم أفضل من عموم الصدِّيقين والشهداء والصالحين، وإن كان النبي أيضاً يوصف بأنه صدِّيق وصالح وقد يكون شهيداً، لكن ذاك أمر يختص بهم لا يشركهم فيه من ليس بنبي، كما قال عن الخليل: ﴿وآتيناه أجرَهُ في الدُّنيا وانَّه في الآخرة لمِنَ الصَّالحين﴾. وقال يوسف: ﴿توَفَّني مُسْلماً وألحِقْني بالصَّالحِين﴾ فهذا مما يوجب تنزيه الأنبياء أن يكونوا من الفجّار والفساق، وعلى هذا إجماع سلف الأمة وجماهيرها.

وأما من جوَّز أن يكون غير النبي أفضل منه فهو من أقوال بعض ملاحدة المتأخرين من غلاة الشيعة والصوفية والمتفلسفة ونحوهم. وما يحكى عن الفضيلة من الخوارج أنهم جوزوا الكفر على النبي، فهذا بطريق اللازم لهم لأن كل معصية عندهم كفر، وقد جوزوا المعاصي على النبي، وهذا يقتضي فساد قولهم بأن كل معصية كفر وقولهم بجواز المعاصي عليهم، وإلا فلم يلتزموا أن يكون النبي كافراً، ولازم المذهب لا يجب أن يكون مذهباً.

وطوائف أهل الكلام الذين يجوِّزون بعثة كل مكلف، من الجهمية والأشعرية ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وغيرهم، متفقون أيضاً على أن

الأنبياء أفضل الخلق، وأن النبي لا يكون فاجراً. لكن يقولون: هذا لم يُعلم بالعقل بل علم بالسمع، بناء على ما تقدم من أصلهم من أن الله يجوز أن يفعل كل ممكن.

وأما الجمهور الذين يثبتون الحكمة والأسباب فيقولون: نحن نعلم بما علمناه من حكمة الله أنه لا يبعث نبياً فاجراً وأن ما ينزل على البرّ الصادق لا يكون إلا ملائكة، لا تكون شياطين، كما قال تعالى: ﴿وانّه لتنزيلُ ربِّ العالمين * نَزَل به الرّوحُ الأمين * على قلبِكَ لتكون منَ المُنذِرين﴾ - إلى قوله - ﴿هل أُنبّئكم على من تنزّلُ الشياطين * تنزّلُ على كلِّ أفّاكٍ أثيم * يُلقُون السّمع وأكثرُهُم كاذبون * والشُّعراء يتّبعُهُم الغاوون * ألمْ ترَ أنّهُم في كل وادٍ يهيمون * وأنّهُم يقولون ما لاَ يفعَلُون﴾.

فهذا مما بيَّن الله به الفرق بين الكاهن والنبي وبين الشاعر والنبي. وفي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي (ص) لما أتاه الوحي في أول الأمر وخاف على نفسه، قبل أن يستيقن أنه مَلَك، قال لخديجة: لقد خشيت على نفسي. وقالت: كلا، والله لا يخزيك الله أبداً، انك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكلَّ، وتقري الضيف، وتكسب المعدوم، وتعين على نوائب الحق. فاستدلت رضي الله عنها بحسن عقلها على أن من يكون الله قد خلقه بهذه الأخلاق الكريمة، التي هي من أعظم صفات الأبرار الممدوحين، أنه لا يخزيه فيفسد الشيطان عقله ودينه، ولم يكن معها قبل ذلك وحي تعلم به انتفاء ذلك، بل علمته بمجرد عقلها الراجح.

وكذلك لما ادّعى النبوة من ادعاها من الكذّابين، مثل مُسيلمة الكذاب والعنسي وغيرهما، مع ما كان يشتبه من أمرهم، لِما كان ينزل عليهم من الشياطين ويوحون إليهم، حتى يظن الجاهل أن هذا من جنس ما ينزل على الأنبياء ويوحى إليهم، فكان ما يبلغ العقلاء وما يرونه من سيرتهم والكذب الفاحش والظلم ونحو ذلك يبين لهم أنه ليس بنبي، إذ قد علموا أن النبي لا يكون كاذباً ولا فاجراً.

وفي الصحيحين عن النبي (ص) لما قال له ذو الخُويصرة: إعدل يا محمد فانك لم تعدل، فقال له النبي (ص): لقد خبتَ وخسرتَ إن لم أعدل، ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء، والرواية الصحيحة بالفتح أي أنت خاسر خائب إن لم أعدل إن ظننت أني ظالم مع اعتقادك أني نبي، فانك تجوّز أن يكون الرسول الذي آمنت به ظالماً، وهذا خيبة وخسران، فإن ذلك ينافي النبوة ويقدح فيها. وقد قال تعالى: ﴿وما كان لنبيّ أن يغُلَّ ومَن يَغْلُل يأْتِ بما غلَّ يوم القيامة﴾، وفيه قراءتان: يغُلَّ ويُغَلَّ، أي يُنسب إلى الغلول، بيَّن

سبحانه أنه ما لأحد أن ينسبه إلى الغلول، كما أنه ليس له أن يغل، فدل على أن النبي لا يكون غالاً.

ودلائل هذا الأصل عظيمة، لكن مع وقوع الذنب الذي هو بالنسبة إليه ذنب ـ وقد لا يكون ذنباً من غيره مع تعقبه بالتوبة والاستغفار ـ لا يقدح في كون الرجل من المقرّبين السابقين ولا الأبرار، ولا يلحقه بذلك وعيد في الآخرة، فضلاً عن أن يجعله من الفجّار.

(فصــل)

وأما قوله: «وأن الأئمة معصومون كالأنبياء في ذلك»، فهذه خاصة الرافضة الإمامية التي لم يشركهم فيها أحد، لا الزيدية الشيعة ولا سائر طوائف المسلمين، إلا من هو شر منهم كالإسماعيلية الذين يقولون بعصمة بني عُبيد المنتسبين إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر، القائلين بأن الإمامة بعد جعفر في محمد بن اسماعيل دون موسى بن جعفر، وأولئك ملاحدة منافقون. والإمامية الإثنا عشرية خير منهم بكثير، فإن الإمامية مع فرط جهلهم وضلالهم فيهم خلق مسلمون باطناً وظاهراً ليسوا زنادقة منافقين، لكنهم جهلوا وضلوا واتبعوا أهواءهم. وأما أولئك فأئمتهم الكبار العارفون بحقيقة دعوتهم الباطنية زنادقة منافقون، وأما عوامهم الذين لم يعرفوا باطن أمرهم فقد يكونون مسلمين.

وأما المسائل المتقدمة فقد شرك غير الإمامية فيها بعض الطوائف، إلا غلوهم في عصمة الأنبياء فلم يوافقهم عليه أحد أيضاً، حيث ادعوا أن النبي (ص) لا يسهو، فإن هذا لا يوافقهم عليه أحد فيما علمت، اللهم إلا أن يكون من غلاة جهّال النساك، فإن بينهم وبين الرافضة قدراً مشتركاً في الغلو وفي الجهل والانقياد لما لا يعلم صحته، والطائفتان تشبهان النصارى في ذلك. وقد يقرب إليهم بعض المصنفين [في الفقه] من الغلاة في مسألة العصمة.

والكلام في أن هؤلاء أئمة فرض الله الإيمان بهم وتلقّي الدين منهم دون غيرهم، ثم في عصمتهم عن الخطأ، فإن كلا من هذين القولين [مما] لا يقوله إلا مفرط في الجهل أو مفرط في اتباع الهوى أو في كليهما. فمن عرف دين الإسلام وعرف حال هؤلاء، كان عالماً بالاضطرار من دين محمد (ص) بطلان هذا القول، لكن الجهل لا حد له، وهو هنا لم يذكر حجة غير حكاية المذهب فأخرنا الرد إلى موضعه.

وأما قوله: «وأخذوا أحكامهم الفروعية عن الأئمة المعصومين الناقلين عن جدهم رسول الله (ص)»... إلى آخره، فيقال: أولاً: القوم المذكورون إنما كانوا يتعلمون حديث [جدهم] من العلماء به كما يتعلم سائر المسلمين، وهذا متواتر عنهم. فعلي بن الحسين يروي تارة

عن أبان بن عثمان بن عفان عن أسامة بن زيد قول النبي (ص): لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، رواه البخاري ومسلم في الصحيحين. وسمع من أبي هريرة قول النبي (ص): من أعتق رقبة مؤمنة أعتق الله بكل عضو منها عضواً من النار حتى فرجه بفرجه، أخرجاه في الصحيحين. ويروى عن ابن عباس رضي الله عنه عن رجال من الأنصار: رُمي بنجم فاستنار، رواه مسلم. وأبو جعفر محمد بن علي يروي عن جابر بن عبد الله حديث مناسك الحج الطويل. وهو أحسن ما روي في هذا الباب، ومن هذه الطريق رواه مسلم في صحيحه من حديث جعفر بن محمد [عن أبيه] عن جابر.

وأما ثانياً: فليس في هؤلاء من أدرك النبي (ص) وهو مميِّز [إلا علي رضي الله عنه]، وهو الثقة الصدوق فيما يخبر به عن النبي (ص)، كما أن أمثاله من الصحابة ثقات صادقون فيما يخبرون به أيضاً عن النبي (ص). وأصحاب النبي (ص) - ولله الحمد - من أصدق الناس حديثاً عنه، لا يعرف فيهم من تعمّد عليه كذباً، مع أنه كان يقع من أحدهم من الهنات ما يقع ولهم ذنوب وليسوا معصومين. ومع هذا فقد جرّب أصحاب النقد والامتحان أحاديثهم واعتبروها بما تعتبر [به] الأحاديث، فلم يوجد عن أحد منهم تعمد كذبة، بخلاف القرن الثاني فإنه كان في أهل الكوفة جماعة يتعمدون الكذب.

وقد كان التابعون بالمدينة ومكة والشام والبصرة لا يكاد يعرف فيهم كذّاب، لكن الغلط لم يسلم منه بشر، ولهذا يقال فيمن يضعف منهم ومن أمثالهم: تكلم فيه [بعض] أهل العلم من قِبَل حفظه، أي من جهة سوء حفظه [فيغلط] فينسى، لا من جهة تعمده للكذب. وأما الحسن والحسين فمات النبي (ص) وهما صغيران في سن التمييز، فروايتهما عن النبي (ص) قليلة.

وأما سائر الإثني عشر فلم يدركوا النبي (ص)، فقول القائل: إنهم نقلوا عن جدهم، إن أراد بذلك أنه أوحى إليهم ما قاله جدهم فهذه نبوة، كما كان يوحى إلى النبي (ص) ما قاله غيره من الأنبياء. وإن أراد أنهم سمعوا ذلك من غيرهم، فيمكن أن يُسمع من ذلك الغير الذي سمعوه منهم، سواء كان ذلك من ببن هاشم أو غيرهم، فأي مزية لهم في النقل عن جدهم إلا بكمال العناية والاهتمام؟ فإنه كل من كان أعظم اهتماماً وعناية بأحاديث النبي (ص) وتلقيها من مظانها كان أعلم بها.

وليس [هذا] من خصائص هؤلاء، بل في غيرهم من هو أعلم بالسنة من أكثرهم، كما يوجد في كل عصر [كثير] من غير بني هاشم أعلم بالسنة من أكثر بني هاشم. فالزهري أعلم بأحاديث النبي (ص) وأحواله وأقواله [وأفعاله] باتفاق أهل العلم من أبي جعفر محمد

بن علي وكان معاصراً له. وأما موسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي فلا يستريب من له من العلم نصيب أن مالك بن أنس وحمّاد بن زيد وحمّاد بن سلمة والليث ابن سعد والأوزاعي ويحيى بن سعيد ووكيع بن الجراح وعبد الله بن المبارك والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأمثالهم أعلم بأحاديث النبي (ص) من هؤلاء.

وأما قوله: «إن الإمامية يتناقلون ذلك [عن الثقات] خلفاً عن سلف إلى أن تتصل الرواية بأحد المعصومين»، فيقال أولاً: إن كان هذا صحيحاً فالنقل عن المعصوم الواحد يغني عن غيره، فلا حاجة في كل زمان إلى معصوم. وأيضاً، فإذا كان النقل موجوداً، فأي فائدة في هذا المنتظر الذي لا ينقل عنه شيء؟ إن كان النقل عن أولئك كافياً فلا حاجة إليه، وإن لم يكن كافياً لم يكن ما نقل عنهم كافياً للمقتدى بهم.

ويقال ثانياً: متى ثبت النقل عن أحد هؤلاء كان غايته أن يكون كما لو سمع منه، وحينئذ فله حكم أمثاله. ويقال ثالثاً: الكذب على هؤلاء في الرافضة من أعظم الأمور، لا سيما على جعفر بن محمد الصادق، فإنه ما كُذب على أحد ما كذب عليه، حتى نسبوا إليه كتاب «الجفْر» و«البطاقة» و«الهفت» و«اختلاج الأعضاء» [و«جدول الهلال»] و«أحكام الرعود والبروق» [و«منافع سور القرآن» و«قراءة القرآن في المنام»].



٦

الأنبياء والأولياء(*)

لقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أولياء الله تعالى على أن الأنبياء أفضل من الأولياء الذين ليسوا بأنبياء، وقد رتب الله عباده السعداء المنعم عليهم أربع مراتب. فقال تعالى: ﴿ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصِّدِّيقين والشهداء والصالحين وحسُن أولئك رفيقا﴾.

وفي الحديث «ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر». وأفضل الأمم أمة محمد (ص)؛ قال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾، وقال تعالى: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾، وقال النبي (ص) في الحديث الذي في المسند: «أنتم توفون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله» وأفضل أمة محمد (ص) القرن الأول.

وقد ثبت عن النبي (ص) من غير وجه أنه قال: «خير القرون القرن الذي بعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، وهذا ثابت في الصحيحين من غير وجه. وفي الصحيحين أيضاً عنه (ص) أنه قال: «لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أُحد ذهباً ما بلغ مُد أحدهم ولا نصيفه».

والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أفضل من سائر الصحابة. وأفضل السابقين الأولين الخلفاء الأربعة وأفضلهم أبو بكر ثم عمر، وهذا هو المعروف عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة الأمة وجماهيرها، وقد دلت على ذلك دلائل بسطناها في منهاج أهل السنة النبوية في نقض كلام أهل الشيعة والقدرية.

(*) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص ٨٢ - ٩٥.

وبالجملة اتفقت طوائف السنة والشيعة على أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها واحد من الخلفاء ولا يكون من بعد الصحابة أفضل من الصحابة. وأفضل أولياء الله تعالى أعظمهم معرفة بما جاء به الرسول واتباعاً له كالصحابة الذين هم أكمل الأمة في معرفة دينه واتباعه، وأبو بكر الصديق أكمل معرفة بما جاء به وعملا به، فهو أفضل أولياء الله إذ كانت أمة محمد (ص) أفضل الأمم وأفضلها أصحاب محمد (ص)، وأفضلهم أبو بكر رضي الله عنه.

وقد ظن طائفة غالطة أن خاتم الأولياء أفضل الأولياء قياساً على خاتم الأنبياء، ولم يتكلم أحد من المشايخ المتقدمين بخاتم الأولياء إلا محمد بن علي الحكيم الترمذي، فإنه صنف مصنفاً غلط فيه في مواضع، ثم صار طائفة من المتأخرين يزعم كل واحد منهم أنه خاتم الأولياء، ومنهم من يدعي أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء من جهة العلم بالله، وأن الأنبياء يستفيدون العلم بالله من جهته كما زعم ذلك ابن عربي صاحب كتاب الفتوحات المكية وكتاب الفصوص، فخالف الشرع والعقل مع مخالفة جميع أنبياء الله تعالى وأوليائه كما يقال لمن قال: «فخر عليهم السقف من تحتهم»، لا عقل ولا قرآن.

وذلك أن الأنبياء أفضل في الزمان من أولياء هذه الأمة، والأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام أفضل من الأولياء فكيف الأنبياء كلهم؟ والأولياء إنما يستفيدون معرفة الله ممن يأتي بعدهم ويدعي أنه خاتم الأولياء، وليس آخر الأولياء أفضلهم كما أن آخر الأنبياء أفضلهم، فإن فضل محمد (ص) ثبت بالنصوص الدالة على ذلك كقوله (ص): «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»، وقوله: «آتي باب الجنة فأستفتح فيقول الخازن من أنت؟ فأقول: محمد، فيقول بك أمرت أن لا أفتح لأحد قبلك».

وليلة المعراج رفع الله درجته فوق الأنبياء كلهم فكان أحقهم بقوله تعالى: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات﴾ إلى غير ذلك من الدلائل، كل منهم يأتيه بالوحي من الله لا سيما محمد (ص) لم يكن في نبوّته محتاجاً إلى غيره، فلم تحتج شريعته إلى سابق ولا إلى لاحق بخلاف المسيح، أحالهم في أكثر الشريعة على التوراة، وجاء المسيح فكملها. ولهذا كان النصارى محتاجين إلى النبوات المتقدمة على المسيح كالتوراة والزبور وتمام الأربع وعشرين نبوة، وكان الأمم قبلنا محتاجين إلى محدثين بخلاف أمة محمد (ص)، فإن الله أغناهم به فلم يحتاجوا معه إلى نبي ولا إلى محدث بل جمع له من الفضائل والمعارف والأعمال الصالحة ما فرّقه في غيره من الأنبياء فكان ما فضله الله به من الله بما أنزله إليه وأرسله إليه لا بتوسط بشر.

وهذا بخلاف الأولياء، فإن كل من بلغه رسالة محمد (ص) لا يكون وليا لله إلا باتباع محمد (ص)، وكل ما حصل له من الهدى ودين الحق هو بتوسط محمد (ص)، وكذلك من بلغه رسالة رسول الله لا يكون ولياً لله إلا إذا اتبع ذلك الرسول الذي أُرسل إليه. ومن ادّعى أن من الأولياء الذين بلغتهم رسالة محمد (ص) من له طريق إلى الله لا يحتاج فيه إلى محمد فهذا كافر ملحد. وإذا قال أنا محتاج إلى محمد في علم الظاهر دون علم الباطن، أو في علم الشريعة دون علم الحقيقة، فهو شر من اليهود والنصارى الذين قالوا: إن محمداً رسول إلى الأميين دون أهل الكتاب، فإن أولئك آمنوا ببعض وكفروا ببعض فكانوا كفاراً بذلك، وكذلك هذا الذي يقول إن محمداً بعث بعلم الظاهر دون علم الباطن آمن ببعض ما جاء به وكفر ببعض فهو كافر، وهو أكفر من أولئك. لأن علم الباطن الذي هو علم إيمان القلوب ومعارفها وأحوالها هو علم بحقائق الإيمان الباطنة. وهذا أشرف من العلم بمجرد أعمال الإسلام الظاهرة.

فإذا ادّعى المدعي أن محمداً (ص) إنما علم هذه الأمور الظاهرة دون حقائق الإيمان، وأنه لا يأخذ هذه الحقائق عن الكتاب والسنة، فقد ادعى أن بعض الذي آمن به مما جاء به الرسول دون البعض الآخر وهذا شر ممن يقول أومن ببعض، وأكفر ببعض، ولا يدعي أن هذا البعض الذي آمن به أدنى القسمين. وهؤلاء الملاحدة يدعون أن الولاية أفضل من النبوة ويلبسون على الناس فيقولون ولايته أفضل من نبوته وينشدون:

مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي

ويقولون نحن شاركناه في ولايته التي هي أعظم من رسالته، وهذا من أعظم ضلالهم. فإن ولاية محمد لم يماثله فيها أحد لا إبراهيم ولا موسى، فضلاً عن أن يماثله فيها هؤلاء الملحدون.

وكل رسول نبي ولي فالرسول نبي ولي، ورسالته متضمنة لنبوته، ونبوته متضمنة لولايته، وإذا قدروا مجرد انباء الله إياه بدون ولايته لله فهذا تقدير ممتنع، فإنه حال انبائه إياه ممتنع أن يكون إلا ولياً لله ولا تكون مجردة عن ولايته، ولو قدرت مجردة لم يكن أحد مماثلاً للرسول في ولايته. وهؤلاء قد يقولون كما يقول صاحب الفصوص ابن عربي: انهم يأخذون من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول، وذلك أنهم اعتقدوا عقيدة المتفلسفة ثم أخرجوها في قالب المكاشفة. وذلك أن المتفلسفة الذين قالوا إن الأفلاك قديمة أزلية لها علة تتشبه بها كما يقوله أرسطو وأتباعه، أو لها موجب بذاته كما يقوله متأخروهم كابن سينا وأمثاله، ولا يقولون انها لرب خلق السموات والأرض وما

بينهما في ستة أيام، ولا خلق الأشياء بمشيئته وقدرته، ولا يعلم الجزئيات؛ بل إما أن ينكروا علمه مطلقاً، كقول أرسطو، أو يقولوا إنما يعلم في الأمور المتغيرة كلياتها كما يقول ابن سينا. وحقيقة هذا القول إنكار علمه بها، فإن كل موجود في الخارج فهو معين جزئي الأفلاك كل معين منها جزئي وكذلك جميع الأعيان وصفاتها وأفعالها؛ فمن لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شيئاً من الموجودات، والكليات إنما توجد كليات في الأذهان لا في الأعيان.

وهؤلاء لما رأوا أمر الرسل كموسى وعيسى ومحمد (ص) قد بهر العالم، واعترفوا بالناموس الذي بعث به محمد (ص) أعظم ناموس طرق العالم، ووجدوا الأنبياء قد ذكروا الملائكة والجن، أرادوا أن يجمعوا بين ذلك وبين أقوال سلفهم اليونان الذين هم أبعد الخلق عن معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأولئك قد أثبتوا عقولاً عشرة يسمونها المجردات والمفارقات. وأصل ذلك مأخوذ من مفارقة النفس للبدن، وسموا تلك المفارقات لمفارقتها المادة وتجردها عنها، وأثبتوا الأفلاك، لكل فلك نفس، وأكثرهم جعلوها أعراضاً، وبعضهم جعلها جواهر. وهذه المجردات التي أثبتوها ترجع عند التحقيق إلى أمور موجودة في الأذهان لا في الأعيان كما أثبت أصحاب فيثاغورس أعداداً مجردة؛ كما أثبت أصحاب أفلاطون الأمثال الأفلاطونية المجردة، أثبتوا هيولى مجردة عن الصورة ومدة وخلاء مجردين، وقد اعترف حذاقهم بأن ذلك إنما يتحقق في الأذهان لا في الأعيان.

فلما أراد هؤلاء المتأخرون منهم كابن سينا أن يثبت أمر النبوات على أصولهم الفاسدة زعموا أن النبوة لها خصائص ثلاثة من اتصف بها فهو نبي:

١ ـ أن تكون له قوة علمية يسمونها القوة القدسية ينال بها العلم بلا تعلم.

٢ ـ وأن يكون له قوة تخيلية تخيل له ما يعقل في نفسه بحيث يرى في نفسه صوراً أو يسمع في نفسه أصواتاً كما يراه النائم ويسمعه ولا يكون لها وجود في الخارج، وزعموا أن تلك الصور هي ملائكة الله وتلك الأصوات هي كلام الله تعالى.

٣ ـ وأن يكون له قوة فعالة يؤثر بها في هيولى العالم وجعلوا معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء وخوارق السحرة، هي من قوى الأنفس، فأقروا من ذلك بما يوافق أصولهم من قلب العصا حية، دون انشقاق القمر ونحو ذلك، فانهم ينكرون وجود هذا.

وقد بسطنا الكلام على هؤلاء في مواضع وبينا أن كلامهم هذا أفسد الكلام، وأن هذا الذي جعلوه من خصائص النبي تحصل ما هو أعظم منه لآحاد العامة ولأتباع الأنبياء، وأن الملائكة التي أخبرت بها الرسل أحياء ناطقون أعظم مخلوقات الله وهم كثيرون كما قال

تعالى: ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾، وليسوا عشرة، وليسوا أعراضاً، لا سيما وهؤلاء يزعمون أن الصادر الأول هو العقل الأول وعنه صدر كل ما دونه، والعقل الفعال العاشر رب كل ما تحت فلك القمر. وهذا كله يعلم فساده بالاضطرار من دين الرسل.

والحديث الذي ذكروه في العقل كذب موضوع عند أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذلك أبو حاتم البستي والدارقطني وابن الجوزي وغيرهم، وليس في شيء من دواوين الحديث التي يعتمد عليها، ومع هذا فلفظه لو كان ثابتاً حجة عليهم، فإن لفظه: «أول ما خلق الله تعالى العقل قال له ـ ويروى ـ لما خلق الله العقل قال له». فمعنى الحديث أنه خاطبه في أول أوقات خلقه، وليس معناه أنه أول المخلوقات. و«أول» منصوب على الظرف كما في اللفظ الآخر «لما»، وتمام الحديث «ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك»، فهذا يقتضي أنه خلق قبله غيره، ثم قال «فيك آخذ وبك أعطي ولك الثواب، وعليك العقاب»، فذكر أربعة أنواع من الأعراض. وعندهم أن جميع جواهر العالم العلوي والسفلي صدر عن ذلك العقل. فأين هذا من هذا؟

وسبب غلطهم أن لفظ العقل في لغة المسلمين ليس هو لفظ العقل في لغة هؤلاء اليونان. فإن العقل في لغة المسلمين عقل يعقل عقلاً كما في القرآن: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾، ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾، ﴿أولم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها﴾. ويراد بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يعقل بها.

وأما أولئك فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه كالعاقل وليس هذا مطابقاً للغة الرسل والقرآن، وعالم الخلق عندهم، كما يذكره أبو حامد عالم الأجسام العقل والنفوس فيسميها عالم الأمر، وقد يسمى العقل عالم الجبروت والنفوس عالم الملكوت، والأجسام عالم الملك. ويظن من لم يعرف لغة الرسل ولم يعرف معنى الكتاب والسنة أن ما في الكتاب والسنة من ذكر الملك والملكوت والجبروت موافق لهذا، وليس الأمر كذلك.

وهؤلاء يلبسون على المسلمين تلبيساً كثيراً كإطلاقهم أن الفلك محدث أي معلول مع أنه قديم عندهم والمحدث لا يكون إلا مسبوقاً بالعدم، ليس في لغة العرب ولا في لغة أحد أنه يسمي القديم الأزلي محدثاً. والله قد أخبر أنه خالق كل شيء، وكل مخلوق فهو محدث، وكل محدث كائن بعد أن لم يكن. لكن ناظرهم أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة مناظرة قاصرة لم يعرفوا بها ما أخبر به الرسول ولا أحكموا فيها قضايا العقول، فلا للإسلام نصروا، ولا للأعداء كسروا، وشاركوا أولئك في بعض قضاياهم الفاسدة ونازعوهم في بعض المعقولات الصحيحة، فصار قصور هؤلاء في العلوم السمعية والعقلية

من أسباب قوة ضلال أولئك كما قد بسط في غير هذا الموضع.

وهؤلاء المتفلسفة قد يجعلون جبريل هو الخيال الذي يتشكل في نفس النبي (ص)، والخيال تابع للعقل؛ فجاء الملاحدة الذين شاركوا هؤلاء الملاحدة المتفلسفة وزعموا أنهم أولياء الله، وأن أولياء الله أفضل من أنبياء الله، وأنهم يأخذون عن الله بلا واسطة كابن عربي صاحب الفتوحات والفصوص، فقال انه يأخذ من المعدن الذي أخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول، والمعدن عنده هو العقل، والملك هو الخيال، والخيال تابع للعقل، وهو بزعمه يأخذ عن الذي هو أصل الخيال، والرسول يأخذ عن الخيال، فلهذا صار عند نفسه فوق النبي، ولو كان خاصة النبي ما ذكروه ولم يكن هو من جنسه، فضلاً عن أن يكون فوقه، فكيف وما ذكروه يحصل لآحاد المؤمنين، والنبوة أمر وراء ذلك؛ فإن ابن عربي وأمثاله وإن ادعوا أنهم من الصوفية، فهم من صوفية الملاحدة الفلاسفة، ليسوا من صوفية أهل العلم، فضلاً عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب والسنة كالفضيل بن عياض وإبراهيم بن آدم وأبي سليمان الداراني ومعروف الكرخي والجنيد بن محمد وسهل ابن عبد الله التستري وأمثالهم رضوان الله عليهم أجمعين. والله سبحانه وتعالى قد وصف الملائكة في كتابه بصفات تباين قول هؤلاء، كقوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون. ومن يقل منهم اني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم، كذلك نجزي الظالمين﴾، وقال تعالى: ﴿وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى﴾، وقال تعالى: ﴿قل ادْعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير. ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾، وقال تعالى: ﴿وله من في السموات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون. يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾. وقد أخبر أن الملائكة جاءت لإبراهيم عليه السلام في صورة البشر، وأن الملك تمثل لمريم بشراً سوياً، وكان جبريل عليه السلام يأتي النبي (ص) في صورة دحية الكلبي وفي صورة أعرابي، ويراهم الناس كذلك. وقد وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بأنه ذو قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثم أمين، وأن محمداً (ص) رآه بالأفق المبين. ووصفه بأنه ﴿شديد القوى، ذو مرة فاستوى، وهو بالأفق الأعلى، ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى. أفتمارونه على ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى. عندها جنة المأوى. إذ يغشى السدرة ما يغشى، ما زاغ البصر وما طغى. لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾.

الفصل الثاني

مسائل كلامية

١ ـ مقوّمات الفعل الإلهي(*)

وأما قول الرافضي [ابن المطهر الحلّي]: «وجوزوا عليه فعل القبيح والإخلال بالواجب»، فيقال له: ليس في طوائف المسلمين من يقول: إن الله تعالى يفعل قبيحاً أو يخل بواجب، ولكن المعتزلة ونحوهم ومن وافقهم من الشيعة النافين للقدر، يوجبون على الله من جنس ما يوجبون على العباد، ويحرّمون عليه ما يحرمونه على العباد، ويضعون له شريعة بقياسه على خلقه، فهم مشبهة الأفعال.

وأما المثبتون للقدر من أهل السنة والشيعة، فمتفقون على أن الله تعالى لا يقاس بخلقه في أفعاله، كما لا يقاس بهم في ذاته وصفاته، فليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وليس ما وجب على أحدنا وجب مثله على الله تعالى، ولا ما حَرُمَ على أحدنا حرُم مثله على الله تعالى، ولا ما قبُح منّا قبح من الله، ولا ما حسُنَ من الله تعالى حسن من أحدنا، وليس لأحد منا أن يوجب على الله تعالى شيئاً ولا يحرم عليه شيئاً.

فهذا أصل قولهم الذي اتفقوا عليه، واتفقوا على أن الله تعالى إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجباً بحكم وعده، فإنه الصادق في خبره الذي لا يخلف الميعاد، واتفقوا على أنه لا يعذّب أنبياءه ولا عباده الصالحين، بل يدخلهم جنته، كما أخبر.

لكن تنازعوا في مسألتين. إحداهما: أن العباد هل يعلمون بعقولهم حسن بعض الأفعال، ويعلمون أن الله منصف بفعله، ويعلمون قبح بعض الأفعال، ويعلمون أن الله منزه عنه، على قولين [معروفين].

(*) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ١، ص ٣١٥ ـ ٣٢٧.

أحدهما أن العقل لا يُعلم به حسن فعل ولا قبحه؛ أما في حق الله تعالى فلأن القبيح منه ممتنع لذاته، وأما في حق العباد فلأن الحسن والقبح لا يثبت إلاّ بالشرع. وهذا قول الأشعري وأتباعه، وكثير من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد. وهؤلاء لا ينازعون في الحسن والقبيح إذا فسر بمعنى الملائم والمنافي أنه قد يُعلم بالعقل، وكذلك لا ينازعون - أو لا ينازع أكثرهم أو كثير منهم - في أنه إذا عُني به كون الشيء صفة كمال أو نقص أنه يُعلم بالعقل. والقول الثاني أن العقل قد يعلم به حسن كثير من الأفعال وقبحها في حق الله تعالى وحق عباده. وهذا مع أنه قول المعتزلة، فهو قول الكرّامية وغيرهم من الطوائف، وهو قول جمهور الحنفية، وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، كأبي بكر الأبهري وغيره من أصحاب مالك، وأبي الحسن التميمي، وأبي الخطاب الكلواذي من أصحاب أحمد. وذكر أن هذا القول قول أكثر أهل العلم، وهو قول أبي علي بن أبي هريرة وأبي بكر القفّال وغيرهما من أصحاب الشافعي، وهو قول طوائف من أئمة أهل الحديث.

وعدُّوا القول الأول من أقوال أهل البدع، كما ذكر ذلك أبو نصر السجزي في رسالته المعروفة في السنة، ذكره صاحبه أبو القاسم سعد بن علي الزنجاني في شرح قصيدته المعروفة في السنة. وفي المسألة قول ثالث اختاره الرازي في آخر مصنفاته، وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين في أفعال العباد دون أفعال الله تعالى.

وقد تنازع أئمة الطوائف في الأعيان قبل ورود السمع. فقالت الحنفية وكثير من الشافعية والحنبلية: انها على الإباحة، مثل ابن سريج، [و] أبي إسحاق المروزي، وأبي الحسن التميمي، وأبي الخطاب. وقالت طوائف: انها على الحظر، كأبي علي بن هريرة، وابن حامد، والقاضي أبي يعلى، وعبد الرحمن الحلواني، وغيرهم.

مع أن أكثر الناس يقولون: إن القولين لا يصحان إلا على قولنا بأن العقل يحسِّن ويقبِّح، وإلا فمن قال: انه لا يعرف بالعقل حكم، امتنع أن يصفها قبل الشرع بحظر أو إباحة، كما قال ذلك الأشعري، وأبو الحسن الجرزي، وأبو بكر الصيرفي، وأبو الوفاء بن عقيل، وغيرهم.

المسألة الثانية: تنازعوا هل يوصف الله تعالى بأنه أوجب على نفسه وحرّم على نفسه، أو لا معنى للوجوب إلا إخباره بوقوعه، ولا للتحريم إلا إخباره بعدم وقوعه. فقالت طائفة بالقول الثاني، وهو قول من يطلق أن الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يحرُم عليه شيء. وقالت طائفة: بل هو أوجب على نفسه وحرّم على نفسه، كما نطق بذلك الكتاب والسنة في

مثل قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُم على نفسِهِ الرَّحْمَةَ﴾، وقوله: ﴿وكانَ حقّاً علينا نصْرُ المؤمنين﴾، وقوله في الحديث الإلهي الصحيح: يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّماً.

وأما أن العباد يوجبون عليه ويحرمون عليه فممتنع عند أهل السنة كلهم. ومن قال انه أوجب على نفسه أم حرّم على نفسه، فهذا الوجوب والتحريم يعلم عندهم بالسمع، وهل يعلم بالعقل، على قولين لأهل السنة.

وإذا كانت هذه الأقوال كلها معروفة لأهل السنة، بل لأهل المذهب الواحد منهم، كمذهب أحمد وغيره من الأئمة، فمن قال من أهل السنة: إن الله لا يجب عليه شيء ولا يحرم عليه شيء، امتنع عنده أن يكون مخلاً بواجب أو فاعلاً لقبيح، ومن قال: انه أوجب على نفسه أو حرّم على نفسه، فهم متفقون على أنه لا يخل بما كتبه على نفسه ولا يفعل ما حرّمه على نفسه.

فتبين أنه ليس في أهل السنة من يقول: انه يخل بواجب أو يفعل قبيحاً، لكن هذا المبتدع سلك مسلك أمثاله، فحكى عن أهل السنة أنهم يُجيزون عليه تعالى الإخلال بالواجب وفعل القبيح. وهذا حكاه بطريق الإلزام لإحدى الطائفتين الذين يقولون: لا يجب عليه شيء، فله أن يخل بكل شيء، فقال: هؤلاء يقولون: [انه يخل بالواجب، أي ما هو عندي واجب. وكذلك هؤلاء يقولون:] لا يقبح منه شيء. فقال: انهم جوّزوا عليه فعل القبيح، أي فعل ما هو قبيح عندهم، أو فعل ما هو قبيح من أفعال العباد. فهذا نقل عنهم بطريق اللزوم الذي اعتقده. وأيضاً، فأهل السنة يؤمنون بالقدر، وأنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن الهدى بفضل منه. والقدرية يقولون: انه يجب عليه أن يفعل بكل عبد ما يظنونه هم واجباً عليه، ويحرّم عليه ضد ذلك، فيوجبون عليه أشياء ويحرّمون عليه أشياء. وهو لم يوجبها على نفسه ولا عُلم وجوبها بشرع ولا عقل، ثم يحكون عن من لم يوجبها أنه يقول: إن الله يخل بالواجب، وهذا تلبيس في نقل المذهب وتحريف له.

وأصل قول هؤلاء القدرية تشبيه الله بخلقه في الأفعال، فيجعلون ما حسُن منه حسن من العبد، وما قَبُح من العبد قبح منه، وهذا تمثيل باطل.

﴿فصـــــل﴾

وأما قوله: «وذهبوا إلى أنه لا يفعل لغرض، بل كل أفعاله لا لغرض من الأغراض ولا لحكمة البتة». فيقال له:

أما تعليل أفعاله وأحكامه بالحكمة، ففيه قولان مشهوران لأهل السنة، والنزاع في كل

مذهب من المذاهب الأربعة، والغالب عليهم عند الكلام في الفقه وغيره التعليل. وأما في الأصول فمنهم من يصرح بالتعليل ومنهم من يأباه، وجمهور أهل السنة على إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله وأحكامه.

وأما لفظ «الغرض» فالمعتزلة تصرح به، وهم من القائلين بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم. وأما الفقهاء ونحوهم فهذا اللفظ يُشعر عندهم بنوع من النقص، إما ظلم وإما حاجة. فإن كثيراً من الناس إذا قال: فلان له غرض في هذا، أو فعل هذا لغرضه، أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم، والله منزّه عن ذلك. فعبر أهل السنة بلفظ الحكمة والرحمة والإرادة ونحو ذلك مما جاء به النص. وطائفة من المثبتين للقدر من المعتزلة يعبرون بلفظ الغرض أيضاً، ويقولون: انه يفعل لغرض، كما يوجد ذلك في كلام طائفة من المنتسبين إلى السنة.

وأما قوله: «انه يفعل الظلم والعبث»، فليس في أهل الإسلام من يقول: إن الله يفعل ما هو ظلم منه ولا عبث منه تعالى الله عن ذلك!

بل الذين يقولون: انه خالق كل شيء من أهل السنة والشيعة يقولون: انه خلق أفعال عباده فانها من جملة الأشياء، ومن المخلوقات ما هو مضر لبعض الناس، ومن ذلك الأفعال التي هي ظلم من فاعلها وإن لم تكن ظلماً من خالقها. كما أنه إذا خلق فعل العبد الذي هو صوم لم يكن هو صائماً، وإذا خلق فعله الذي هو طواف لم يكن هو طائفاً، وإذا خلق فعله الذي هو ركوع وسجود لم يكن هو راكعاً ولا ساجداً، وإذا خلق جوعه وعطشه لم يكن جائعاً ولا عطشاناً؛ فالله تعالى إذا خلق في محل صفة أو فعلاً لم يتصف هو بتلك الصفة ولا ذلك الفعل، إذ لو كان كذلك لاتصف بكل ما خلقه من الأعراض.

ولكن هذا الموضع زلت فيه الجهمية من المعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة الذين يقولون: ليس لله كلام إلا ما خلقه في غيره، وليس له فعل إلا ما كان منفصلاً عنه، فلا يقوم به عندهم لا فعل ولا قول، وجعلوا كلامه الذي كلم به ملائكته وعباده، والذي كلّم به موسى، والذي أنزله على عباده، هو ما خلقه في غيره. فقيل لهم: الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره، فإذا خلق حركة في محل كان ذلك المحل المتحرك بها، لم يكن المتحرك بها هو الخالق لها. وكذلك إذا خلق لوناً أو ريحاً أو علماً أو قدرة في محل، كان ذلك المحل هو المتلون بذلك اللون، المتروّح بتلك الريح، العالم بذلك العلم، القادر بتلك القدرة. فكذلك إذا خلق كلاماً في محل، كان [ذلك المحل] هو المتكلم بذلك

الكلام، وكان ذلك الكلام كلاماً لذلك المحل لا لخالقه، فيكون الكلام الذي سمعه موسى وهو قوله: ﴿إنني أنا الله﴾، كلام الشجرة لا كلام الله، لو كان ذلك مخلوقاً.

واحتجت المعتزلة وأتباعهم الشيعة على ذلك بالأفعال، فقالت: كما أنه عادل محسن بعدل وإحسان يقوم بغيره، فكذلك هو متكلم بكلام يقوم بغيره. وكان هذا حجة على من سلَّم الأفعال لهم كالأشعري ونحوه، فإنه ليس عنده فعل يقوم به، بل يقول: الخلق هو المخلوق لا غيره؛ وهو قول طائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وهو أول قولي القاضي أبي يعلى.

لكن جمهور الناس يقولون: الخلق غير المخلوق، وهذا مذهب الحنفية، و[هو] الذي ذكره البغوي عن أهل السنة، والذي ذكره أبو بكر الكلاباذي عن الصوفية في كتاب «التعرّف لمذهب [أهل] التصوف»، وهو قول أئمة أصحاب أحمد كأبي بكر عبد العزيز، وابن حامد، وابن شاقلا، [وغيرهم]، وهو آخر قولي القاضي أبي يعلى، واختيار أكثر أصحابه كأبي الحسين ابنه وغير هؤلاء، وإنما اختار القول الآخر طائفة منهم كابن عقيل ونحوه.

ولما كان هذا قول الأشعري ونحوه، وهو مع سائر أهل السنة يقولون: إن الله خالق أفعال العباد، لزمه أن يقول: إن أفعال العباد هي فعل الله تعالى، إذ كان فعله عنده هو مفعوله، فجعل أفعال العباد فعلاً لله تعالى، ولم يقل: هي فعلهم - في المشهور عنه - إلا على وجه المجاز، بل قال: هي كسبهم. وفسَّر الكسب بأنه ما حصل في محل القدرة المحدثة مقروناً بها. وافقه على ذلك طائفة من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد.

وأكثر الناس طعنوا في هذا الكلام، وقالوا: عجائب الكلام ثلاثة، طفرة النظّام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري. وأنشد في ذلك:

مما يُقال ولا حقيقةَ تحتَه ... معقولةً تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعري والحال عنـ ... ـد البهشمي وطفرة النظّام

وأما سائر أهل السنة فيقولون: إن أفعال العباد فعل لهم حقيقة، وهو أحد القولين للأشعري. ويقول جمهورهم الذين يفرقون بين الخلق والمخلوق: انها مخلوقة لله تعالى ومفعولة له، ليست هي نفس فعله وخلقه الذي هو صفته القائمة به.

فهذه الشناعات التي يذكرها هؤلاء لا تتوجه على قول جمهور أهل السنة، وإنما تَرِدُ على طائفة من المثبتة كالأشعري وغيره. فقوله عن أهل السنة انهم يقولون: انه يفعل الظلم والعبث، إن أراد ما هو منه ظلم وعبث فهذا منه فرية [عليهم]، وإن قاله بطريق الإلزام فهم لا يسلّمون له أنه ظلم، ولهم في تفسير الظلم نزاع قد تقدم تفسيره. وإن أراد ما هو ظلم

وعبث من العبد، فهذا لا محذور في كون الله يخلقه، وجمهورهم لا يقولون: إن هذا الظلم والعبث فعل الله، بل يقولون: انه فعل العبد لكنه مخلوق لله، كما أن قدرة العبد وسمعه وبصره مخلوق لله [تعالى] وليس هو سمع الحق ولا بصره ولا قدرته.

﴿فصــل﴾

وأما قوله عنهم انهم يقولون: «انه لا يفعل ما هو الأصلح لعباده بل ما هو الفساد، لأن فعل المعاصي وأنواع الكفر وجميع أنواع الفساد الواقعة في العالم مسندة إليه، تعالى الله عن ذلك»، فيقال: هذا الكلام وإن قاله طائفة من متكلمي أهل الإثبات، فهو قول طائفة من متكلمي الشيعة أيضاً. وأئمة أهل السنة وجمهورهم لا يقولون ما ذكر، بل الذي يقولونه: إن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وانه لا يخرج عن ملكه وخلقه وقدرته شيء، وقد دخل في ذلك جميع أفعال الحيوان، فهو خالق لعبادات الملائكة والمؤمنين وسائر حركات العباد.

والقدرية ينفون عن ملكه خيار ما في ملكه، وهو طاعة الأنبياء والملائكة والمؤمنين، فيقولون: لم يخلقها الله، ولا يقدر على أن يستعمل العبد فيها، ولا يلهمه إياها، ولا يقدر أن يجعل من يفعلها فاعلاً لها. وقد قال الخليل عليه السلام: ﴿ربَّنا واجْعلنا مُسلمين لكَ ومِن ذُرِّيَّتنا أمّة مُسلمة لكَ﴾، فطلب من الله أن يجعله مسلماً [لله] ومن ذريته أمة مسلمة له، وهو صريح في أن الله تعالى يجعل الفاعل فاعلاً. وقال: ﴿ربِّ اجْعلني مُقيمَ الصلاةِ ومِن ذُرِّيتي﴾ فقد طلب من الله تعالى أن يجعله مقيم الصلاة، فعُلم أن الله تعالى هو الذي يجعل المصلي مصلياً. وقد أخبر عن الجلود والجوارح إخبار مصدق لها أنها قالت: ﴿أنطقنا اللهُ الذي أنطَقَ كل شيء﴾ فعُلم أنه يُنطق جميع الناطقين.

وأما كونه لا يفعل ما هو الأصلح لعباده أو لا يراعي مصالح العباد، فهذا مما اختلف الناس فيه. فذهبت طائفة من المثبتين للقدر إلى ذلك، وقالوا: خلقه وأمره متعلق بمحض المشيئة لا يتوقف على مصلحة، وهذا قول الجهمية. وذهب جمهور العلماء إلى أنه إنما أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وأن فعل المأمور به مصلحة عامة لمن فعله، وأن إرسال الرسل مصلحة عامة، وإن كان فيه ضرر على بعض الناس لمعصيته، فإن الله تعالى كتب في كتاب فهو عنده موضوع فوق العرش: «إن رحمتي تغلب غضبي»، وفي رواية: «إن رحمتي سبقت غضبي»، أخرجاه في الصحيحين عن النبي (ص). فهم يقولون: فعل المأمور به وترك المنهي عنه مصلحة لكل فاعل وتارك، وأما نفس الأمر وإرسال الرسل فمصلحة [عامة] للعباد وإن تضمن شراً لبعضهم، وهكذا سائر ما يقدره الله تعالى تغلب

فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض الناس، فلله في ذلك حكمة أخرى.

وهذا قول أكثر الفقهاء وأهل الحديث والتصوف، وطوائف من أهل الكلام ـ غير المعتزلة ـ مثل الكرّامية، وغيرهم. وهؤلاء يقولون: وإن كان في بعض ما يخلقه ما فيه ضرر لبعض الناس، أو هو سبب ضرر ـ كالذنوب ـ فلا بد في كل ذلك من حكمة ومصلحة لأجلها خلقها الله، وقد غلبت رحمته غضبه؛ وهذه المسائل مبسوطة في غير هذا الموضع.

وهو لم يذكر إلا مجرد حكاية الأقوال، فبيّنا ما في ذلك النقل من الصواب والخطأ، فإن هذا الذي نقله ليس من كلام شيوخه الرافضة، بل هو من كلام المعتزلة كأصحاب أبي علي، وأبي هاشم، وأبي الحسين البصري، وغيرهم. وهؤلاء ذكروا ذلك رداً على الأشعري خصوصاً، فإن الأشعرية وبعض المثبتين للقدر وافقوا الجهم بن صفوان في أصل قوله في الجبر، وإن نازعوه في بعض ذلك نزاعاً لفظياً أتوا بما لا يُعقل، لكن لا يوافقونه على قوله في نفي الصفات بل يثبتون الصفات. فلهذا بالغوا في مخالفة المعتزلة في مسائل القدر حتى نُسبوا إلى الجبر، وأنكروا الطبائع والقوى التي في الحيوان أن يكون لها تأثير أو سبب في الحوادث أو يقال: فعَلَ بها، وأنكروا أن يكون للمخلوقات حكمة [وعلة].

ولهذا قيل: انهم أنكروا أن يكون الله تعالى يفعل لجلب منفعة لعباده أو دفع مضرة. وهم لا يقولون: انه لا يفعل مصلحة [ما]، فإن هذه مكابرة، بل يقولون: إن هذا ليس بواجب عليه وليس بلازم وقوعه منه، ويقولون: انه لا يفعل شيئاً لأجل شيء، ولا بشيء. وإنما اقترن هذا بهذا لإرادته لكليهما، وهو يفعل أحدهما مع صاحبه لا به و[لا] لأجله، والاقتران بينهما مما جرت به عادته لا لكون أحدهما سبباً للآخر ولا حكمة له، ويقولون: انه ليس في القرآن في خلقه وأمره لام تعليل.

وقد وافقهم على ذلك طائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، مع أن الفقهاء الذين يوافقونهم على هذا في كتب الكلام، يقولون بضد ذلك في مسائل الفقه والتفسير والحديث وأدلة الفقه، وكلامهم في أصول الفقه تارة يوافق هؤلاء وتارة يوافق هؤلاء. لكن جمهور أهل السنة من هؤلاء الطوائف وغيرهم يثبتون القدر، ويثبتون الحكمة أيضاً والرحمة، وأن لفعله غاية محبوبة وعاقبة محمودة، وهذه مسألة عظيمة جداً قد بسطت في غير هذا الموضع.

ففي الجملة لم تثبت المعتزلة والشيعة نوعاً من الحكمة والرحمة، إلا وقد أثبت أئمة [أهل] السنة ما هو أكمل من ذلك وأجل منه، مع إثباتهم قدرة الله التامة ومشيئته النافذة وخلقه

العام. هؤلاء لا يثبتون هذا، ومتكلمو الشيعة المتقدمون كالهشامين وغيرهما كانوا يثبتون القدر، كما يثبته غيرهم، وكذلك الزيدية منهم من يثبته ومنهم من ينفيه، فالشيعة في القدر على قولين، كما أن المثبتين لخلافة الخلفاء الثلاثة في القدر على قولين.

فلا يوجد لأهل السنة قول ضعيف إلا وفي الشيعة من يقوله ويقول ما هو أقوى منه، ولا [يُتصور أن] يوجد للشيعة قول قوي لم يقله أحد من أهل السنة فثبت أن أهل السنة أولى بكل خير منهم، كما أن المسلمين أولى بكل خير من اليهود والنصارى.

٢

في إحداث القرآن(*)

والمقصود هنا أن يُقال لهذا الإمامي وأمثاله: ناظروا إخوانكم هؤلاء الرافضة في التوحيد، وأقيموا الحجة على صحة قولكم ثم ادعوا إلى ذلك، ودعوا أهل السنة والتعرض لهم، فإن هؤلاء يقولون: إن قولهم في التوحيد هو الحق، وهم كانوا في عصر جعفر الصادق وأمثاله، فهم يدّعون أنهم أعلم منكم بأقوال الأئمة، لا سيما وقد استفاض عن جعفر [الصادق] أنه سئل عن القرآن: أخالق هو أم مخلوق؟ فقال: ليس بخالق ولا مخلوق ولكنه كلام الله. [وهذا مما اقتدى به الإمام أحمد في المحنة، فإن جعفر] بن محمد من أئمة الدين باتفاق أهل السنة، [و] هذا قول السلف قاطبة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين: أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، ولكنهم لم يقولوا ما قاله ابن كُلاَّب ومن اتبعه من أنه قديم لازم لذات الله، وأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته، بل هذا قول محدث أحدثه ابن كُلاَّب واتبعه عليه طوائف. وأما السلف فقولهم انه لم يزل متكلماً، وانه يتكلم بمشيئته وقدرته.

وأما هشام بن الحكم وهشام بن سالم وغيرهما من شيوخ الإمامية فكانوا يقولون: [أن] القرآن ليس بخالق ولا مخلوق [ولكنه كلام الله]، كما قاله جعفر بن محمد وسائر أئمة السنة، [ولكن لا أعرف هل يقولون بدوام كونه متكلماً بمشيئته، كما يقوله أئمة أهل السنة، أم يقولون: تكلم بعد أن لم يكن متكلماً، كما تقوله الكرّامية وغيرهم].

قال الأشعري: «واختلفت الروافض في القرآن، وهم فرقتان: فالفرقة الأولى منهم هشام بن الحكم وأصحابه، يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق. وزاد بعض من يخبر عن

(*) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٢، ص ١٨١ - ١٩٩.

المقالات في الحكاية عن هشام فزعم أنه كان يقول: لا خالق ولا مخلوق، ولا يُقال أيضاً: غير مخلوق، لأنه صفة والصفة لا توصف». قال: «وحكى زرقان عن هشام بن الحكم أنه قال: القرآن على ضربين، إن كنت تريد المسموع فقد خلق الله الصوت المقطّع وهو رسم القرآن، [فأما القرآن] فهو فعل الله مثل العلم والحركة، لا هو هو، ولا هو غيره. والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنه مخلوق محدث لم يكن ثم كان، كما تزعم المعتزلة والخوارج». قال: «وهؤلاء قوم من المتأخرين منهم».

[قلت]: ومعلوم أن قول جعفر الصادق، وهؤلاء [الذين قالوا من السلف]: ليس بمخلوق، لم يريدوا أنه ليس بمكذوب، بل أرادوا أنه لم يخلقه كما قالت المعتزلة، وهذا قول متأخري الرافضة. [فان طائفة من متأخري الإمامية كأبي القاسم الموسوي المعروف بالمرتضى وغيره لمّا وافقوا المعتزلة على أنه محدث منفصل عن الله، وأنه لم يكن يمكنه أن يتكلم ثم صار متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً، وليس له كلام يقوم به. بل كلامه من جملة مصنوعاته المنفصلة عنه. ثم سمعوا عن السلف من أهل البيت مثل جعفر بن محمد وغيره أنهم قالوا: انه غير مخلوق. قالوا: لا نقول انه مخلوق متابعة لهؤلاء، بل نقول: انه محدث مجعول موافقة لما ظنوه من لفظ القرآن في قوله: ﴿انّا جعلناه قرآناً عربياً﴾، وقوله: ﴿وما يأتيهم من ذكرٍ من ربّهم محدَثٍ﴾.

وكثير من الناس ـ غير الشيعة ـ يقولون: غير مخلوق، ويقصدون في هذا المعنى أنه غير مكذوب مفترى، فإنه يقال: خلق هذا الحديث واختلقه إذا افتراه. قال تعالى: ﴿إنما تعبدون من دون الله أوثاناً وتخلقون إفكاً﴾، وقال عن قوم هود: قالوا: ﴿انْ هذا إلاّ خُلُقُ الأولين * وما نحن بمُعذَّبين﴾. فيقال لهؤلاء: كل من تدبر الآثار المنقولة عن السلف، وما وقع من النزاع بين الأمة في أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، علم أنه لم يكن نزاعهم في أنه مفترى أو غير مفترى، فإن من يُقرّ بأن محمداً رسول الله لا يقول: إن القرآن مفترى، بل إنما يقول: انه مفترى من قال: إن محمداً كاذب افترى القرآن، كما قال تعالى: ﴿أم يقولون افتراه قل فأْتوا بسورةٍ مثلِهِ﴾، وقال: ﴿أم يقولون افْتراهُ قُلْ فأْتُوا بعشر سُوَرٍ مثله مُفترياتٍ﴾، وقال تعالى: ﴿وقال الذين كفرُوا انْ هذا إلاّ إفكٌ افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون فقد جاءوا ظلماً وزُوراً﴾، وقال: ﴿أم يقولون افْتراه قل انِ افْتريتُهُ فعليَّ إجرامي وأنا بريءٌ مما تُجرِمُون﴾.

والذين تنازعوا في القرآن: هل هو مخلوق أو غير مخلوق، كانوا مُقرّين بأن محمداً رسول الله وأنه مبلّغ القرآن عن الله تعالى لم يفتره هو، ولكن الجهمية والمعتزلة لما كان أصلهم أن

الرب لا تقوم به الصفات والأفعال والكلام، لزمهم أن يقولوا: كلامه بائن عنه مخلوق من مخلوقاته. وكان أول من ظهر عنه هذا الجعد بن درهم ثم الجهم بن صفوان، ثم صار هذا في المعتزلة.

ولما ظهر هذا سألوا أئمة الإسلام مثل جعفر الصادق وأمثاله، فقالوا لجعفر الصادق: القرآن خالق أم مخلوق؟ فقال: ليس بخالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الله. ومعلوم أن قوله: «ليس بخالق ولا مخلوق» لم يرد به أنه ليس بكاذب ولا مكذوب، لكن أراد أنه ليس هو الخالق للمخلوقات، ولا هو من المخلوقات ولكنه كلام الخالق. وكذلك ما نُقل عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ لما قيل له: حكّمت مخلوقاً؟ قال: لم أحكّم مخلوقاً وإنما حكمت القرآن.

وما رواه ابن أبي حاتم في «الرد على الجهمية» قال: «كتب إليّ حرب الكرماني، ثنا محمد ابن المصفّى، ثنا عبد الله بن محمد، عن عمرو بن جميع، عن ميمون بن مهران، عن ابن عباس قال: لما حكّم عليٌّ الحكمين، قالت الخوارج: حكمت رجلين؟ قال: ما حكمت مخلوقاً، إنما حكّمت القرآن. حدثنا الأشج، ثنا يحيى بن يمان، ثنا حسن بن صالح، عن عبد الله بن الحسن، قال: قال عليٌّ للحكمين: احكما بالقرآن كله، فإنه كله لي».

وحدثنا جعفر بن محمد بن هارون، ثنا عبد الرحمن بن مصعب، ثنا موسى بن داود الكوفي، عن رجل، عن جعفر بن محمد، عن أبيه أنه سأله: إن قوماً يقولون: القرآن مخلوق؟ فقال: ليس بخالق ولا مخلوق ولكنه كلام الله. حدثنا موسى بن سهل الرملي، ثنا موسى بن داود، ثنا معبد أبو عبد الرحمن عن معاوية بن عمّار الذهبي، قال: قلت لجعفر بن محمد: انهم يسألوني عن القرآن: مخلوق أو خالق؟ فقال: انه ليس بخالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الله.

ومثـل هذه الآثار كثيرة عن الصحابة والتابعين والأئمة من أهل البيت وغيرهم. فعليٌّ ـ رضي الله عنه ـ لم يرد بقوله: ما حكمت مخلوقاً وإنما حكمت القرآن، أي: ما حكمت كلاماً مفترى؛ فإن الخوارج إنما قالوا له: حكمت مخلوقاً من الناس! ـ وهما أبو موسى وعمرو بن العاص ـ فقال: لم أحكم مخلوقاً، وإنما حكمت القرآن، وهو كلام الله. فالحكم لله، وهو سبحانه يصف كلامه بأنه يحكم ويقضي ويفتي، كقوله: ﴿إنَّ هذا القرآن يقصُّ على بني إسرائيل﴾، وكقوله: ﴿ويستفتُونك في النساء قُل الله يُفتيكم فيهنّ وما يُتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء﴾ أي: وما يتلى عليكم يفتيكم فيهن. وقوله: ﴿وأنزَل معهمُ الكتاب بالحقّ ليحكمَ بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾. وإذا أُضيف الحكم والقَصص

والإفتاء إلى القرآن ـ الذي هو كلام الله ـ فالله هو الذي حكم به وأفتى به وقصَّ به، كما أضاف ذلك إلى نفسه في غير موضع.

فهذا هو مراد عليّ بن أبي طالب وجعفر بن محمد وغيرهما من أهل البيت ـ رضوان الله عليهم ـ وسائر سلف الأمة بلا ريب. فتبين أن هؤلاء الرافضة مخالفون لأئمة أهل البيت وسائر السلف في مسألة القرآن كما خالفوهم في غيرها.

وأما قولهم: انه مجعول، فالله لم يصفه بأنه مجعول مُعدّى إلى مفعول واحد، بل قال: ﴿انا جعلناه قرآناً عربياً﴾، فإذا قالوا: هو مجعول قرآناً عربياً، فهذا حق. وأما قوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكرٍ من ربهم مُحدثٍ﴾، فهذه الآية تدل على أن «الذكر» نوعان: محدثٌ وغير محدث، كما تقول: ما جاءني من رجل عدل إلا قبلت شهادته. وصفة النكرة للتخصيص، وعندهم كل ذكر محدث، والمحدث في القرآن ليس هو المحدث في كلامهم، فلم يوافقوا القرآن.

ثم إذا قيل: هو محدث، لم يلزم من ذلك أن يكون مخلوقاً بائناً عن الله، بل إذا تكلم الله به بمشيئته وقدرته وهو قائم به، جاز أن يُقال: هو محدث، وهو مع ذلك كلامه القائم بذاته وليس بمخلوق.

وهذا قول كثير من أئمة السنة والحديث. وقد احتج البخاري وغيره على ذلك بقول النبي (ص): إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث أن لا تكلّموا في الصلاة، ومعلوم أن الذي أحدثه هو أمره أن لا يتكلموا في الصلاة، لا عدم تكلمهم في الصلاة، فإن ذلك يكون باختيارهم. ومنهم من تكلم بعد النهي، لكن نُهوا عن ذلك، ولهذا قال: يحدث من أمره ما يشاء.

والمقصود هنا [أنه] يقال لهذا الإمامي: إخوانك هؤلاء يقولون: إن قولهم هو الحق دون قولك، وأنت لم تحتجّ لقولك إلا بمجرد قولك: انه ليس بجسم، [وهؤلاء إخوانك يقولون: انه جسم]، فناظرهم فانهم إخوانك في الإمامة وخصومك في التوحيد.

وهكذ ينبغي لك أن تناظر الخوارج الذين هم خصومك، وأما أهل السنة فهم وسط بينك وبين خصومك، وأنت لا تقدر على قطع خصومك [لا] هؤلاء و[لا] هؤلاء.

فان قلت: حجّتي على هؤلاء أن كل جسم محدث، قال لك إخوانك: بل الجسم عندنا ينقسم إلى قسمين: قديم ومحدث، كما أن [القائم بنفسه والموجود] والحي والعالم والقادر ينقسم إلى قديم ومحدث. فإن قال النافي: الجسم لا يخلو عن الحوادث، وما لم يخل عن الحوادث فهو حادث، قال له إخوانه: لا نسلم أنه لا يخلو عن الحوادث، وإن سلمنا ذلك

فلا نسلم أن ما لم يخل عن الحوادث فهو حادث. [فإن] قال: الدليل على أنه لا يخلو من الحوادث أنه لا يخلو من الأعراض، والأعراض حادثة [فإن العرض لا يبقى زمانين.

وعلى هذا اعتمد كثير من الكلاَّبية في حدوث العالم، وعليه أيضاً اعتمد الآمدي وطعن في كل دليل غيره، وذكر أن هذه طريقة الأشعرية.

وضعّف ذلك من تعقّب كلامه، وقال: هذا يقتضي بناء هذا الأصل العظيم على هذه المقدمة الضعيفة، وقد رأيت كلام الأشعري نفسه، فرأيته اعتمد على أن الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق بناء على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة، فاحتج باستلزامها لهذا النوع من الأعراض، وهذا النوع حادث لأنه من الأكوان لكنه مبني على الجوهر الفرد، وجمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم على نفيه.

والمقصود هنا ما يبين أصول الطوائف، وأن قول هؤلاء الرافضة المعتزلة من أفسد أقوال طوائف الأمة، فإنه ليس معهم حجة شرعية ولا عقلية يمكنهم الانتصاف بها من إخوانهم أهل البدع، وإن كان أولئك ضالين مبتدعين أيضاً، وهم مناقضون لهم غاية المناقضة، فكيف تكون لهم حجة على أهل السنة الذين هم وسط في الإسلام كما أن الإسلام وسط في الملل؟

فإذا قال النافي: الدليل على حدوثها استلزامها للأعراض]، قالوا [له]: ليس هذا قولك وقول أئمتك المعتزلة وإنما هو قول الأشعرية، وأما المعتزلة فعندهم أنه قد يخلو عن كثير من الأعراض، وإنما يقولون ذلك في الأكوان أو في الألوان. وقالوا: لا نسلم أن الأعراض حادثة وأنها لا تبقى زمانين. وهذا القول معلوم البطلان بالضرورة عند جمهور العقلاء، مع أنه ليس قولك وقول شيوخك المعتزلة والرافضة.

[فإن] قال الإمامي النافي: الدليل على أن الجسم لا يخلو من الحوادث أنه لا يخلو من الأكوان، والأكوان حادثة، إذ لا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، قالوا له: لا نسلم أن الأكوان حادثة، ولا نسلم أن السكون حادث، بل يجوز أن يكون لنا جسم أزلي ساكن، ثم تحرك بعد أن لم يكن متحركاً، لأن السكون إن كان عدمياً جاز أن يحدث أمر وجوديّ، وإن كان وجودياً جاز أن [يزول] بحادث. قال النافي: القديم لا يزول، قال إخوانه: القديم إن كان معنًى عدمياً جاز زواله باتفاق [العقلاء، فإنه ما من حادث إلا وعدمه قديم]، والسكون عند كثير من الناس عدميّ، ونحن نختار أنه عدمي فيجوز زواله، وإن كان وجودياً فلا نسلم أنه لا يجوز زواله.

فإن قال النافي: السكون وجوديّ، وإذا كان وجودياً قديماً، فالمقتضى لقدمه قديم من لوازم

الواجب، فيكون واجباً بوجوب سببه، قال إخوانه المجسّمة: هذا الموضع يرد على جميع الطوائف المنازعين لنا من الشيعة والمعتزلة والأشعرية وغيرهم، فانهم وافقونا على أن البارىء فعل بعد أن لم يكن فاعلاً، فعُلم جواز حدوث الحوادث [كلها] بلا سبب حادث. [وهم يصرحون بأنه يجوز - بل يجب - حدوث الحوادث كلها بغير سبب حادث لامتناع حوادث لا أول لها عندهم] وإذا جاز ذلك اخترنا أن يكون السكون عدمياً، والحادث هو الحركة التي هي وجودية، فإذا جاز إحداث جرم بلا سبب حادث فإحداث حركة بلا سبب حادث أولى. ولو قيل: إن السكون وجودي، فإذا جاز وجود أعيان بعد أن لم تكن، وذلك تحول من أن لا يفعل إلى أن يفعل، سواء سُمّي مثل هذا تغيراً وانتقالاً أو لم يسمّ، جاز أن يتحرك الساكن وينتقل من السكون إلى الحركة وإن كانا وجوديين. وقول القائل: المقتضي لقدمه من لوازم الوجوب، جوابه أن يُقال: قد يكون بقاؤه مشروطاً بعدم تعلق الإرادة بزواله أو بغير ذلك، كما يقولونه في سبب الحوادث، فإن الواجب انتقل من أن لا يفعل إلى أن يفعل، فما كان جوابهم [عن ذلك] كان جواباً عن هذا، وإن قالوا بدوام الفاعلية بطل قولهم وقولنا.

وبالجملة هل يجوز أن يحدث عن القديم أمر بلا سبب حادث، وترجيح أحد طرفي الممكن بمجرد القدرة؟ وحينئذ فيجوز أن يُحدث القادر ما به يزيل لسكون الماضي من الحركة، سواء كان ذلك السكون وجودياً أو عدمياً.

قال النافي: هذا يلزم منه أن يكون البارىء محلاً للحركة وللحوادث أو للأعراض، وهذا باطل، قال إخوانه الأمامية: قد صادرتنا على المطلوب فهذا صريح قولنا، فانّا نقول: انه يتحرك وتقوم به الحوادث والأعراض، فما الدليل على بطلان قولنا؟ قال النافي: لأن ما قامت به الحوادث لم يخل منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، قال إخوانه: قولك: ما قامت به الحوادث لم يخل منها، فهو ليس قول الإمامية ولا قول المعتزلة، وإنما هو قول الأشعرية. وقد اعترف الرازي والآمدي وغيرهما بضعفه وأنه لا دليل عليه، وهم وأنتم تسلمون لنا أنه أحدث الأشياء بعد أن لم يكن هناك حادث، فإذا حدثت الحوادث من غير أن يكون لها أسباب حادثة، جاز أن تقوم به بعد أن لم تكن قائمة به.

فهذا القول يقوله هؤلاء الإمامية، ويقوله من يقوله من الكرّامية وغيرهم: من إثبات أنه جسم قديم، وأنه فعَلَ بعد أن لم يكن فاعلاً، أو تحرك بعد أن لم يكن متحركاً. لا يمكن هؤلاء الإمامية وموافقهم من المعتزلة [أو الكُلاَّبية] إبطاله فإن أصل قولهم بامتناع [الحوادث

به وهؤلاء قد جوّزوا ذلك. ثم الكلاّبية لا تنفي قيام الحوادث به لانتفاء الصفات، فانهم يقولون بقيام أعيان الصفات القديمة به، وإنما ينفون قدم النوع لتجدد أعيانه فانها حوادث.

وعمدتهم في نفي ذلك أن ما قَبِل الحوادث لم يخل منها، وهذه مقدمة باطلة عند العقلاء، وقد اعترف بذلك غير واحد من حذّاقهم، كالرازي والآمدي وغيرهما، وأما أبو المعالي وأمثاله فلم يقيموا حجة عقلية على هذا المطلوب، وإنما اعتمدوا على تناقض أقوال من نازعهم من الكرّامية والفلاسفة وغيرهما. وتناقض أقوال هذه الطوائف يدل على فساد قولها بمجموع الأمرين، لا يدل على صحة أحدهما بعينه. وحينئذ فإذا كان هناك قول ثالث يمكن القول به مع فساد أحدهما أو كليهما، لم يلزم صحة قول الكُلاّبية وجميع الطوائف المختلفين المخالفين للكتاب والسنة، وإنما عندهم إفساد بعضهم قول الآخرين وبيان تناقضه، ليس عندهم قول صحيح يُقال به.

ولهذا كانت الفائدة المستفادة من كلامهم نقض بعضهم كلام بعض، فلا يُعتقد شيء منها. ثم إن عُرف الحق الذي جاء به الرسول فهو الصواب الموافق لصريح المعقول، وإلا استفيد من ذلك السلامة من تلك الاعتقادات الباطلة، وإن لم يُعرف الحق فالجهل البسيط خير من الجهل المركّب، وعدم اعتقاد الأقوال الباطلة خير من اعتقاد شيء منها.

وأما المعتزلة فتنفي] قيام الحوادث به لأنها أعراض فلا تقوم به، وهؤلاء يقولون: بل تقوم به الأعراض. وعمدة المعتزلة أنه لو قامت به لكان جسماً؛ وهؤلاء التزموا أنه جسم. وعمدة هؤلاء في نفي كونه جسماً أن الجسم لا يخلو من الحوادث. وهؤلاء قد نازعوهم في هذا وقالوا: [بل] يخلو عن الحوادث، وقالوا: إن الباريء جسم قديم؛ كما تقولون أنتم: انه ذات قديمة، وانه فعل بعد أن لم يكن فاعلاً، [وتجعلون مفعوله هو فعله]. لكن هؤلاء يقولون: له فعل قائم به ومنفصل عنه؛ وهؤلاء يقولون: له مفعول منفصل عنه، ولا يقوم به فعل.

وعمدة هؤلاء أنه في الأزل: إن كان ساكناً لم تجز عليه الحركة لأن السكون معنى وجودي أزلي فلا يزول، وإن كان متحركاً لزم حوادث لا تتناهى. وهؤلاء يقولون: بل كان ساكناً في الأزل، ويقولون: السكون عدم الحركة، [أو عدم الحركة عمّا يمكن تحريكه، أو عدمها] عما من شأنه أن يتحرك، فلا يسلمون أن السكون أمر وجودي، كما يقولون مثل ذلك في العمى والصمم والجهل البسيط. [والقول بأن هذه الأمور عدمية ليس هو قول من يقوله من الفلاسفة وحدهم، كما يظنه بعض المصنفين في الكلام، بل هو قول

كثير من النظار المتكلمين أهل القبلة والصلاة، وتنازعهم في هذا كتنازعهم في نظائره، مثل بقاء الأعراض وتماثل الأجسام وغير ذلك].

وان قالوا: انه وجودي، فلا يسلمون أن كل أزلي لا يزول، بل يقولون في تبدّل السكون بالحركة ما يقوله مناظروهم في تبدل الامتناع بالإمكان. فإن الطائفتين اتفقتا على أن الفعل كان ممتنعاً في الأزل فصار ممكناً، فهكذا يقوله هؤلاء في السكون الوجودي إن كان تبدله بالحركة [في الأزل] ممتنعاً وهو - فيما لا يزال - ممكن، فتبدل حيث أمكن [التبدل]، كما يقولون جميعاً: [انه] حدث الفعل حيث كان الحدوث ممكناً.

فهذا بحث هؤلاء الإمامية والكرّامية مع هؤلاء الإمامية ومن وافقهم من المعتزلة والكلاّبية [وأتباعهم] في هذه الأمور التي يعتمدون فيها على العقل، وقد أجابهم طائفة من المعتزلة والشيعة ومن وافقهم بأن الدليل الدال على حدوث العالم هو الدليل الدال على حدوث الأجسام، فإن لم يكن هذا صحيحاً انسد طريق معرفة حدوث العالم وإثبات الصانع.

٣

فساد المجاز في مسألة الصفات الإلهية(*)

والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة يحتجون على النفاة بما وافقوهم عليه من نفس الصفات، والإعراض عن دلالة الآيات، كما ذكر ذلك ابن سينا في «الرسالة الأضحوية» التي صنّفها في المعاد لبعض الرؤساء الذين طلب تقربه إليهم ليعطوه مطلوبه منهم من الجاه والمال، وصرح بذلك في أول هذه الرسالة. قال فيها لمّا ذكر حجة من أثبت معاد البدن، وأن الداعي لهم إلى ذلك ما ورد به الشرع من بعث الأموات فقال: «وأما أمر الشرع فينبغي أن يُعلم فيه قانون واحد: وهو أن الشرع والملة الآتية على لسان نبي من الأنبياء يُرام بها خطاب الجمهور كافة. ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يُرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع: موحَّداً مقدّساً عن الكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي، كمّي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة فيه، ولا حيث تصح الإشارة إليه أنه هنا أو هناك: ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور، ولو أُلقي هذا على هذه الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين الأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان بمعدوم أصلاً. ولهذا ورد ما في التوراة تشبيهاً كله، ثم انه لم يرد في الفرقان من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء، ولا إلى صريح ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصل، بل إلى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه جاء تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً، لا تخصيص ولا تفسير له. وأما الأخبار التشبيهية فأكثر من أن تُحصى. ولكن لقوم أن لا يقبلوه، فإذا كان

(*) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص ١٠ - ٣٦.

الأمر في التوحيد هذا، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية؟ ولبعض الناس أن يقولوا: إن للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً، وأن الألفاظ التشبيهية مثل: اليد، والوجه، والإتيان في ظلل من الغمام، والمجيء، والذهاب، والضحك، والحياء، والغضب - صحيحة، ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة يدل على استعمالها مستعارة مجازاً.

قال: «ويدل على استعمالها غير مجازية ولا مستعارة - بل محققة - أن المواضع التي يوردونها حجة في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة، مواضع في مثلها يصلح أن تُستعمل على غير هذا الوجه، ولا يقع فيها تلبيس ولا تدليس. وأما قوله ﴿في ظُلَل من الغَمَام﴾ وقوله: ﴿هلْ ينظُرُون إلاّ أن تأْتِيَهُمُ الملائكةُ أو يأتيَ ربُّك أو يأتي بعضُ آياتِ ربِّك﴾ على القسمة المذكورة وما جرى مجراه، فليس تذهب الأوهام فيه البتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية. فإن كان أُريد فيها ذلك إضماراً فقد رضي بوقوع الغلط والشبهة والاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصريحاً. وأما قوله: ﴿يدُ الله فوقَ أيديهم﴾ وقوله: ﴿على ما فرَّطتُ في جَنبِ الله﴾، فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام، ولا يشك في ذلك اثنان من فصحاء العرب، ولا يلتبس على ذي معرفة في لغتهم كما يلتبس في تلك الأمثلة. فإن هذه الأمثلة لا يقع شبهة في أنها مستعارة مجازية، كذلك في تلك لا يقع شبهة في أنها ليست استعارية ولا مراداً فيها شيء غير الظاهر. ثم هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة، فأين التوحيد؟ والعبارة المشيرة بالتصريح إلى التوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين [القيِّم] المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة؟».

وقد قال في ضمن كلامه: «إن الشريعة الجائية على لسان نبينا محمد (ص) جاءت أفضل ما يمكن أن تجيء عليه الشرائع وأكمله، ولهذا صلح أن تكون خاتمة الشرائع وآخر الملل».

قال: «وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المشيرة إلى علم التوحيد، مثل أنه: عالم بالذات، أو عالم بعلم، قادر بالذات، أو قادر بقدرة، واحد الذات على كثرة الأوصاف، أو قابل لكثرة، تعالى عنها بوجه من الوجوه، متحيز الذات، أو منزهها عن الجهات؟ فإنه لا يخلو إما أن تكون هذه المعاني واجباً تحققها وإتقان المذهب الحق فيها، أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث والرَّوِيَّة فيها. فإن كان البحث عنها معفوّاً عنه، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به، فجل مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف، وعنه غُنية. وإن كان فرضاً محكماً، فواجب أن يكون مما صُرِّح به في الشريعة. وليس التصريح المعمَّى أو الملبَّس أو المقتصر فيه بالإشارة والإيماء، بل التصريح المستقصى فيه، والمنبَّه عليه، والموفى حق البيان والإيضاح، والتفهم والتعريف/على معانيه، فإن المبرِّزين المنفقين أيامهم ولياليهم

وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم، وتذكية أفهامهم، وترشيح نفوسهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة، يحتاجون في تفهم هذه المعاني إلى فضل إيضاح، وشرح عبارة، فكيف غُتْم العبرانيين وأهل الوبر من العرب؟ ولعمري لو كلّف الله رسولاً من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم، ثم سامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة حتى تستعد للوقوف عليها، لكلّفه شططاً وأن يفعل ما ليس في قوة البشر، اللهم إلا أن تدركهم خاصة إلهية، وقوة علوية، وإلهام سماوي، فتكون حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها، وتبليغه غير محتاج إليه. ثم هبك الكتاب العزيز جائياً على لغة العرب وعادة لسانهم في الاستعارة والمجاز، فما قولهم في الكتاب العبراني، وكله من أوله إلى آخره تشبيه صرف؟ وليس لقائل أن يقول: إن ذلك الكتاب محرّف كله، وأنّى يُحرّف كلية كتاب منتشر في أمم لا يُطاق تعديدهم، وبلادهم متنائية، وأوهامهم متباينة، منهم يهود ونصارى، وهم أمتان متعاديتان؟ فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة بخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرّباً ما لا يفهمون إلى أوهامهم بالتمثيل والتشبيه، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة».

قال: «فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب؟» - يعني أمر المعاد - «ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسّمة، بعيدة عن إدراك بدائه الأذهان لحقيقتها. لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها منبهاً بالدلالة عليها، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقرّبة إلى الأفهام. فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر، لو لم يكن الشيء الآخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الأول على حالته؟ فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً: أن ظاهر الشرائع غير محتج به في مثل هذه الأبواب».

قلت: فهذا كلام ابن سينا، وهو ونحوه كلام أمثاله من القرامطة الباطنية، مثل صاحب «الأقاليد الملكوتية» [أبو يعقوب السجستاني الإسماعيلي] وأمثاله من الملاحدة. والكلام على هذا من فنين: أحدهما بيان لزوم ما ألزمه لنفاة الصفات، الذين سمّوا نفيها توحيداً، من الجهمية المعتزلة وغيرهم. والثاني: بيان بطلان كلامه وكلامهم الذي وافقوهم عليه.

أما الأول، فإن هؤلاء وافقوه على نفي الصفات، وأن التوحيد الحق هو توحيد الجهمية، المتضمن أن الله لا علم له ولا قدرة، ولا كلام ولا رحمة، ولا يُرى في الآخرة، ولا هو فوق العالم، فليس فوق العرش إله، ولا على السموات ربٌّ، ومحمد لم يُعرج به إلى ربه. والقرآن أحسن أحواله عندهم أن يكون مخلوقاً خلقه في غيره، إن لم يكن فيضاً فاض على نفس الرسول، وأنه سبحانه لا تُرفع الأيدي إليه بالدعاء، ولم يعرج شيء إليه، ولم

ينزل شيء منه: لا مَلك ولا غيره، ولا يقرب أحد إليه، ولا يدنو منه شيء، ولا يتقرب هو من أحد، ولا يتجلى لشيء، وليس بينه وبين خلقه حجاب، وأنه لا يُحب ولا يُبغض، ولا يرضى ولا يغضب، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا مبايناً للعالم ولا حالاً فيه، وأنه لا يختص شيء من المخلوقات بكونه عنده، بل كل الخلق عنده، بخلاف قوله تعالى: ﴿وله من في السموات والأرض ومن عنده﴾. وأنه إذا سُمِّي حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً، فهو حيّ بلا حياة، عالم بلا علم، قادر بلا قدرة، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، إلى أمثال هذه الأمور التي يسمِّي نفيها الجهمية «توحيداً»، ويلقّبون أنفسهم بأهل التوحيد، كما يلقب الجهمية - من المعتزلة وغيرهم - أنفسهم بذلك، وكما لقب ابن التومرت أصحابه بذلك، إذ كان قوله في التوحيد قول نفاة الصفات: جهم، وابن سينا، وأمثالهما.

ويقال انه تلقّى ذلك عن من يوجد في كلامه موافقة الفلاسفة تارة ومخالفتهم أخرى. ولهذا رأيت لابن التومرت كتاباً في التوحيد صرّح فيه بنفي الصفات، ولهذا لم يذكر في «مرشدته» شيئاً من إثبات الصفات، ولا أثبت الرؤية، ولا قال: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، ونحو ذلك من المسائل التي جرت عادة مثبته الصفات بذكرها في عقائدهم المختصرة. ولهذا كان حقيقة قوله موافقاً لحقيقة قول ابن سبعين وأمثاله من القائلين بالوجود المطلق، موافقة لابن سينا وأمثاله من أهل الإلحاد، كما يقال: إن ابن التومرت ذكره في «فوائده المشرقية»: إن الوجود مشترك بين الخالق والمخلوق، فوجود الخالق يكون مجرداً، ووجود المخلوق يكون مقيداً.

والمقصود أن هؤلاء لما سمّوا هذا النفي توحيداً، وهي تسمية ابتدعها الجهمية النفاة، لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا أحد من السلف والأئمة، بل أهل الإثبات قد بيّنوا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الصفات وعبادة الله وحده لا شريك له، كما ذكر الله ذلك في سورتي الإخلاص وعامة آيات القرآن، فلما وافقه هؤلاء الجهمية من المعتزلة وغيرهم على نفي الصفات، وأن هذا هو التوحيد الحق احتج عليهم بهذه المقدمة الجدلية: على أن الرسل لم يبيّنوا ما هو الحق في نفسه، من معرفة توحيد الله تعالى، ومعرفة اليوم الآخر، ولم يذكروا ما هو الذي يصلح أو يجب على خاصة بني آدم وأولو الألباب منهم أن يفهموه ويعقلوه ويعلموه من هذا الباب، وأن الكتاب والسنة والإجماع لا يُحتج بها في باب الإيمان بالله واليوم الآخر، لا في الخلق ولا البعث، لا المبدأ ولا المعاد، وأن الكتب الإلهية إنما أفادت تخييلاً تنتفع به العامة، لا تحقيقاً يفيد العلم والمعرفة، وأن أعظم العلوم وأجلها وأشرفها وهو العلم بالله، لم تبيّنه الرسل أصلاً، ولم تنطق به، ولم تهد إليه الخلق، بل ما بينت لا معرفة الله، ولا معرفة المعاد، لا ما هو الحق في الإيمان بالله، ولا ما هو الحق في الإيمان باليوم

الآخر بل ليس عندهم في كلام الله ورسوله من هذا الباب علمٌ ينتفع به أولو الألباب، وإنما فيه تخييل وإيهام ينتفع به جهّال العوام.

ولما كان هذا حقيقة قول الملاحدة القرامطة الباطنية، صاروا يجعلون أحد رؤوسهم مثل الرسول أو أعظم من الرسول، ويسوّغون له نسخ شريعة محمد (ص)، كما زعموا أن محمد بن إسماعيل بن جعفر نسخ شريعته. وصار كل من هؤلاء يدّعي النبوة والرسالة، أو يريد أن يفصح بذلك لولا السيف، كما فعل السهروردي المقتول، فإنه كان يقول: لا أموت حتى يُقال لي: قم فأنذر. وكان ابن سبعين يقول: لقد زرَّب ابن آمنة حيث قال: لا نبي بعدي، ويُقال انه كان يتحرّى غار حراء لينزل عليه فيه الوحي.

فما ذكره ابن سينا وأمثاله من أنه لم يرد في القرآن من الإشارة إلى توحيدهم شيء فكلام صحيح، وهذا دليل على أنه باطل لا حقيقة له، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال.

وكذلك ما ذكره من أن من المواضع ما لا يحتمل اللفظ فيها إلا معنى واحداً، لا يحتمل ما يدّعونه من الاستعارة والمجاز، كما ذكر في قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلاّ أن يأتيهُمُ الله في ظُلل منَ الغَمَام﴾، وقال تعالى: ﴿هل ينظُرون إلاّ أن تأتيهُم الملائكة أو يأتيَ ربُّك أو يأتيَ بعض آيات ربِّك﴾ على القسمة المذكورة. وأنه ليس تذهب الأوهام فيه البتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية، فإن كان أُريد بها ذلك إضماراً فقد رضي بوقوع الغلط والشبهة، فهذا حجة على من [نفى مضمون] ذلك من نفاة الصفات، وهو حجة عليه وعليهم جميعاً، وموافقتهم له لا تنفعه، فإن ذلك حجة جدلية لا علمية، إذ تسليمهم له ذلك لا يوجب على غيرهم أن يُسلِّم ذلك له، فإذا بُيِّن بالعقل الصريح ما يوافق النقل الصحيح دل ذلك على فساد قوله وقولهم جميعاً.

وكذلك قوله: «ثم هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة، فأين التوحيد والدلالة بالتصريح على التوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيِّم المعترف بجلالته على لسان الحكماء قاطبة؟» كلام صحيح، لو كان ما قاله النفاة حقاً، فإنه حينئذ على قولهم لا يكون التوحيد الحق قد بُيِّن أصلاً، وهذا ممتنع، وهو أضل منهم حيث زعم أن الرسل أيضاً لم تبيِّن التوحيد، بل ذكروا ما يناقض التوحيد لينقاد لهم الجمهور في صلاح دنياهم.

وأما قوله: «وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المشيرة إلى علم التوحيد، مثل أنه عالم بالذات، أو عالم بعلم، أو قادر بالذات، أو قادر بقدرة... إلى آخره». فهو خطاب لمن وافقه على ضلاله وإلحاده، حيث ظن أن التعطيل هو التوحيد، وأن الباري تعالى لا علم له ولا قدرة ولا صفات. فأما من لم يوافقه على خطئه، فإنه يعلم أن الكتاب بيَّن دقائق التوحيد

الحق الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب على أحسن وجه. فإن الله تعالى أخبر عن صفاته وأسمائه بما لا يكاد يُعد من آياته، وذكر علمه في غير موضع.

وأما قول القائل هنا: «هو عالم بالذات أو عالم بعلم» فإن كان يظن أن الذات التي لا تكون إلا عالمة قادرة يمكن وجودها مجردة عن العلم والقدرة، كما يقوله النفاة، فهو كلام ضال متناقض، فإن إثبات عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، وحيّ بلا حياة، وسميع بلا سمع، وبصير بلا بصر، مما يُعلَم فساده بالضرورة عقلاً وسمعاً. وهذا بمنزلة متكلم بلا كلام، ومريد بلا إرادة، ومتحرك بلا حركة، ومحب بلا محبة، ومصلّ بلا صلاة، وصائم بلا صيام، وحاج بلا حجّ، وأبيض بلا بياض، وأسود بلا سواد، وحُلو بلا حلاوة، ومر بلا مرارة، وطويل بلا طول، وقصير بلا قصر، ونحو ذلك من الألفاظ المشتقة: كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المعدولة عنهما.

وان كان معنى قوله: «هل هو عالم بالذات أو بعلم؟» أنَّ هنا ذاتاً مجردة موجودة بدون العلم، وأن العلم زائد عليها، فهذا تصور فاسد، فإن الذات المجردة عن العلم اللازم لها إنما تُقدَّر في الأذهان، لا حقيقة لها في الأعيان. ولفظ «الذات» يُراد به الذات الموصوفة بالعلم، وحينئذ فقولنا: «هل هو عالم بالذات أو بالعلم؟» كلام واحد، لأن لفظ «الذات» متضمن للعلم على هذا التفسير، فلا يكون قولنا: «أو بالعلم» قسماً آخر. ويُراد بالذات المجردة عن العلم، فهذه لا حقيقة لها إذا كانت الذات لا تكون إلاّ عالمة، كا أن ما لا يكون إلا حياً لا يمكن وجودة منفكاً عن كونه حياً، وما لا يكون إلا متحيزاً لا يمكن وجودة منفكاً عن التحيز. فما لا يمكن وجودة إلا عالماً وقادراً، ويمتنع وجوده غير عالم قادر، كيف يكون تقديره غير عالم ولا قادر ممكناً في الخارج؟

ونفس العلم والقدرة هو نفس كونه عالماً قادراً على قول الجمهور، الذين ينفون أن تكون الأحوال [زائدة في الخارج على الصفات. ومن أثبت الأحوال زائدة على الصفات كالقاضي أبي بكر، وأبي يعلى، وأبي المعالي في أول قوليه، فهؤلاء يقولون: ثبوت الصفات يستلزم ثبوت الأحوال وإثبات الملزوم يقتضي ثبوت اللازم مع أن الصواب أن الأحوال كالكليات، لها وجود في الأذهان لا في الأعيان.

ومما يبيِّن ذلك أن النزاع في كون الربِّ تعالى عالماً لذاته أو بالعلم، أو قادراً لذاته أو بالقدرة، كثير منه نزاع لفظي. بل عامة المتنازعين فيه إذا حُرر عليهم الكلام لم يتلخص بينهم نزاع، وإنما يحصل النزاع بين مثبتة الأحوال ونفاتها، فإن أهل الإثبات متفقون على أن علمه وقدرته من لوازم ذاته، وأنه لا يمكن وجوده غير عالم ولا قادر، وينكرون وجود

ذات مجردة عن العلم والقدرة. وإذا قالوا: هي زائدة على الذات، فلا يعنون أنها زائدة على الذات العالمة القادرة، بل هي زائدة على ذاتٍ مجردة عن العلم والقدرة، إلا من يقول منهم: إن له صفة هي العلم أوجبت كونه عالماً، فهؤلاء مثبتو الحال. وأكثر الصفاتية هم من نفاة الأحوال.

وأما النفاة فيسلّمون ثبوت الأحكام، وهي أنه عالم قادر، وينازعون في ثبوت الصفات، ويتنازعون بينهم في ثبوت الأحوال. ثم الأحكام التي يثبتونها لا يجوز أن يُراد بها مجرد حكمنا بأنه عالم قادر، واعتقادنا لذلك، وخبرنا عنه. وهو الوصف بالقول؛ فإن هذا الوصف والحكم: إن لم يكن مطابقاً لمضمونه كان باطلاً، فكونه حياً عالماً قادراً ليس هو مجرد الحكم بذلك، والخبر عنه، ووصفه بالقول، ولا هو نفس الذات التي هي العلة القادرة، فإن كون الذات حية عالمة قادرة ليس هو نفس الذات، فتعيّن أن يكون هو الصفة. وأئمة المعتزلة يعترفون بذلك، لكن يشنّعون على الصفاتية بكلام لم يحققوا قولهم فيه، بل ذكروا عنهم ما يُفهم منه معنى فاسد، إما لكونهم لم يفهموا قول أولئك، أو لكونهم ألزموهم ما ظنوه لازماً لهم، أو لنوع من الهوى الموجب للافتراق الذي ذمّه الله ورسوله.



٤

التجسيم والتنزيه: الرد على المتكلمين(*)

قال [ابن رشد]: «والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة ـ حتى ألجأت القائلين بنصرتها، في زعمهم، إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة، التي هي ضحكة عند من عني بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية ـ هو التصريح في الشرع بما لم يأذن به الله ورسوله، وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور. وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن ههنا موجوداً ليس بجسم، وأنه مرئي بالأبصار، لأن مدرك الأبصار هي في الأجسام أو أجسام. وكذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت، وهذا لا يليق أيضاً الإفصاح به للجمهور. فإنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك عن التخيل، بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، ووصف لهم نفسه سبحانه بأوصاف تقرِّب من قوة التخيل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه. ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرّح لهم بشيء من ذلك، بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب المثال به، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل. وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعاني الموجودات في المعاد، أعني تلك المعاني مُثِّلت لهم بأمور متخيلة محسوسة. فإذاً متى أخذ الشرع في أوصاف الله على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها، لأنه إذا قيل: انه نور، وإن له حجاباً من نور، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة، ثم قيل: إن المؤمنين يرونه في الدار الآخرة كما تُرى الشمس، لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق

(*) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص ٢٣٤ ـ ٢٧٦.

الجمهور، ولا حق العلماء، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم. لكن متى صُرِّح به للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفَّروا المصرِّح لهم بها، فمن خرج عن منهاج الشريعة في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل. وأنت إذا تأملت الشرع وجدته، مع أنه قد ضرب للجمهور في هذا المعنى المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبّه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور. فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً من الناس، لئلا يختلط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية. ولذلك قال عليه السلام: انا معاشر الأنبياء أُمِرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم، ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول».

قال: «وقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أُخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى، أعني إذا لم يُصرح فيه بنفي الجسمية ولا إثباتها».

قلت: هذا الرجل قد ذكر في كتابه أن أصناف الناس أربعة: الحشوية، والأشعرية، والمعتزلة، والباطنية باطنية الصوفية. وهو يميل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار الجمهور على الظاهر، كما يفعل ذلك من يقول بقولهم من أهل الكلام والفقه والحديث. ليس هو من باطنية الشيعة كالإسماعيلية ونحوهم الذين يُظهرون الإلحاد ويتظاهرون بخلاف شرائع الإسلام، وهو في نفي الصفات أسوأ حالاً من المعتزلة وأمثالهم، بمنزلة إخوانه الفلاسفة الباطنية، حتى أنه يجعل العلم هو العالم، والعلم هو القدرة. وهو مع موافقته لابن سينا على نفي الصفات، يبين فساد طريقته التي احتج بها وخالف بها قدماء الفلاسفة، وهو أن ما شهد به الوجود من الموجود الواجب يمتنع كونه موصوفاً لأن ذلك تركيب. ووافق أبا حامد ـ مع تشنيعه عليه ـ على أن استدلال ابن سينا على نفي الصفات بأن وجوب الوجود مستلزم لنفي التركيب، المستلزم لنفي الصفات ـ طريقة فاسدة. واختار طريقة المعتزلة. وهي أن ذلك تركيب، والمركّب يفتقر إلى مركِّب، وهي أيضاً من نمط تلك في الفساد.

وكذلك أيضاً زيَّف طريقهم التي استدلوا بها على نفس التجسيم: زيَّف طريقة ابن سينا وطرق المعتزلة والأشعرية بكلام طويل، واعتمد هو في نفي التجسيم على إثبات النفس الناطقة، وأنها ليست بجسم، فيلزم أن يكون الله ليس بجسم. ولا ريب أن هذه الحجة أفسد من غيرها، فإن الاستدلال على نفي كون النفس جسماً أضعف بكثير من نفي ذلك

في الواجب، والمنازعون له في النفس أكثر من المنازعين له في ذلك. لكن مما يطمعه، ويطمع أمثاله في ذلك ضعف مناظرة أبي حامد لهم في مسألة النفس، فإن أبا حامد بيَّن فساد أدلتهم التي استدلوا بها على نفي كون الواجب ليس بجسم، وبيّن أنه لا حجة لهم على ذلك، وإنما الحجة على ذلك طريق المعتزلة: طريقة الأعراض والحوادث. وأما في مسألة النفس فهو موافق لهم على قولهم لاعتقاده صحة طريقهم.

وابن رشد يذم أبا حامد من الوجه الذي يمدحه به علماء المسلمين ويعظِّمونه عليه، ويمدحه من الوجه الذي يذمُّه به علماء المسلمين، وإن كانوا قد يقولون انه رجع عن ذلك. لأن أبا حامد يخالف الفلاسفة تارة، ويوافقهم أخرى، فعلماء المسلمين يذمونه بما وافقهم فيه من الأقوال المخالفة للحق الذي بعث الله به محمداً (ص) الموافقة لصحيح المنقول وصريح المعقول، كما وقع من الإنكار عليه أشياء في كلام رفيقه أبي الحسن المرغيناني، وأبي نصر القشيري، وأبي بكر الطرطوشي، وأبي بكر بن العربي، وأبي عبد الله المازري، وأبي عبد الله الذكي، ومحمود الخوارزمي، وابن عقيل، وأبي البيان الدمشقي، ويوسف الدمشقي، وابن حمدون القرطبي القاضي، وأبي الفرج بن الجوزي، وأبي محمد المقدسي، وأبي عمرو بن الصلاح، وغير واحد من علماء المسلمين وشيوخهم.

والمتفلسفة، الذين يوافقون ما ذكره من أقوالهم، يذمونه لما اعتصم به من دين الإسلام ووافقه من الكتب والسنة، كما يفعل ذلك ابن رشد الحفيد هذا، وابن الطفيل صاحب «رسالة حي بن يقظان» وابن سبعين، وابن هود، وأمثالهم. وهؤلاء وأمثالهم يعظِّمون ما وافق فيه الفلاسفة، كما يفعل ذلك صاحب «خلع النعلين [ابن قسيّ]» وابن عربي صاحب «الفضوص»، وأمثالهم ممن يأخذ المعاني الفلسفية يخرجها في قوالب المكاشفات والمخاطبات الصوفية، ويقتدي في ذلك بما وجده من ذلك في كلام أبي حامد ونحوه. وأما عوام هؤلاء فيعظِّمون الألفاظ الهائلة مثل: لفظ الملك، والملكوت، والجبروت، وأمثال ذلك مما يجدونه في كلام هؤلاء، وهم لا يدرون هل أراد المتكلم بذلك ما أراده الله ورسوله، أم أراد بذلك ما أراده الملاحدة كابن سينا وأمثاله.

والمقصود هنا أن ابن رشد هذا مع اعتقاده أقوال الفلاسفة الباطنية ـ لا سيما الفلاسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم الذين لهم التصانيف المعروفة في الفلسفة ـ ومع أن قول ابن رشد في الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله من الملاحدة، من أنها أمثال مضروبة لتفهيم العامة ما يتخيلونه في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر، وأن الحق الصريح الذي يصلح لأهل العلم فإنما هو أقوال هؤلاء الفلاسفة. وهذه عند التحقيق منتهاها

التعطيل المحض، وإثبات وجود مطلق لا حقيقة له في الخارج غير وجود الممكنات، وهو الذي انتهى إليه أهل الوحدة القائلون بالحلول والاتحاد، كابن سبعين وأمثاله ممن حقق هذه الفلسفة ومشوا على طريقة هؤلاء المتفلسفة الباطنية من متكلم ومتصوّف، وممن أخذ بما يوافق ذلك من كلام أبي حامد وأمثاله، وزعموا أنهم يجمعون بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية، كما زعم ذلك أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم من هؤلاء الملاحدة.

وابن رشد هذا. مع خبرته بكلام هؤلاء وموافقته لهم، يقول: إن جميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك، وقرر ذلك بطريق عقلية من جنس تقرير ابن كُلاَّب والحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، والأشعري والقاضي أبي بكر، وأبي الحسن التميمي، وابن الزاغوني، وأمثالهم ممن يقول: إن الله فوق العرش وليس بجسم. وقال هؤلاء المتفلسفة كما يقوله هؤلاء المتكلمون الصفاتية: إن إثبات العلو لله لا يوجب إثبات الجسمية، بل ولا إثبات المكان، وبناء ذلك على أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوي. وهذا قول أرسطو وأتباعه، فهؤلاء يقولون: مكان الإنسان هو باطن الهواء المحيط به، وكل سطح باطن من الأفلاك فهو مكان للسطوح الظاهرة مما يلاقيه.

ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوي شيئاً، فلا مكان هناك على اصطلاحهم، إذ لو كان هناك محوى لسطح الجسم لكان الحاوي جسماً، وإذا كان كذلك فالموجود هنالك لا يكون في مكان ولا يكون جسماً. ولهذا قال [ابن رشد]: «فإذاً [ان] قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم، فالذي يمتنع وجوده هناك هو وجود جسم، لا وجود ما ليس بجسم». فقرر إمكان ذلك كما قرر إثباته كما ذكره من أنه لا بد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس.

والذي يمكن منازعوه من الفلاسفة أن يقولوا له: لا يمكن أن يوجد هناك شيء، لا جسم ولا غيره. أما الجسم فلما ذكره، وأما غيره فلأنه يكون مشاراً إليه بأنه هناك، وما أشير إليه فهو جسم. وهذا كما يقوله المعتزلة للكلاَّبية وقدماء الأشعرية ومن وافقهم من أهل الحديث كالتميميين وأمثالهم وأتباعهم. فيقول ابن رشد لهم ما تقوله الكلاَّبية للمعتزلة، وهو أن وجود موجود ليس هو وراء أجسام العالم ولا داخل فيها، إما أن يكون ممكناً وإما أن لا يكون. فإن لم يكن ممكناً بطل قولكم، وإن كان ممكناً فوجود موجود هو وراء أجسام العالم وليس بجسم أوْلى بالجواز، لأنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم

بنفسه، لا في العالم ولا خارجاً عنه ولا يُشار إليه، وعرضنا عليه وجود موجود يُشار إليه فوق العالم ليس بجسم، كان إنكار العقل للأول أعظم من إنكاره للثاني. فإن كان الأول مقبولاً وجب قبول الثاني، وإن كان الثاني مردوداً وجب رد الأول، فلا يمكن منازعو هؤلاء أن يبطلوا قولهم مع إثباتهم لموجود قائم بنفسه، لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه.

وما ذكره ابن رشد من أن هذه الصفة ـ صفة العلو ـ لم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله تعالى حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية ـ كلام صحيح. وهو بين خطأ من يقول: إن النزاع في ذلك ليس إلا مع الكرّامية والحنبلية، وكلامه هذا أصح مما زعمه ابن سينا حيث ادّعى أن السنن الإلهية منعت الناس عن شهرة القضايا التي سمّاها «الوهميات» مثل أن: كل موجود فلا بد أن يُشار إليه، فإن تلك السنن ليست إلا سنن المعتزلة والرافضة والإسماعيلية ومن وافقهم من أهل البدع، ليست سنن الأنبياء والمرسلين، صلوات الله عليهم أجمعين.

وما نقله ابن رشد عن هذه الأمة فصحيح، وهذا مما يرجّح أن نقله لأقوال الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا. لكن التحقيق أن الفلاسفة في هذه المسألة على قولين، وكذلك في مسألة ما يقوم بذاته من الأفعال وغيرها من الأمور، للفلاسفة في ذلك قولان.

والرازي إذا قال: «اتفق الفلاسفة» فإنما عنده ما في كتب ابن سينا وذويه. وكذلك الفلاسفة الذين يرد عليهم أبو حامد إنما هم هؤلاء.

ولا ريب أن مسائل الإلهيات والنبوات ليس لأرسطو وأتباعه فيها كلام طائل. أما النبوات فلا يُعرف له فيها كلام، وأما الإلهيات فكلامه فيها قليل جداً. وأما عامة كلام الرجل [فهو] في الطبيعيات والرياضيات، وله كلام في الروحانيات من جنس كلام السحرة والمشركين. وأما كلامهم في واجب الوجود بنفسه، فكلام قليل جداً مع ما فيه من الخطأ، وهم لا يسمونه واجب الوجود، ولا يقسّمون الوجود إلى واجب وممكن، وإنما فعل هذا ابن سينا وأتباعه، ولكن يسمونه المحرك الأول والعلة الأولى، كما قد بُسطت أقوالهم في موضع آخر.

وعلم ما بعد الطبيعة عندهم هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه، وتلك أمور كلية عامة مطلقة تتناول الواجب وغيره، وبعض كلامهم في ذلك خطأ وبعضه صواب، وغالبه تقسيم لأجناس الجواهر والأعراض. ولهذا كانوا نوعين: نوعاً نظّارين مقسّمين للكليات،

ونوعاً متألِّهين بالعبادة والزهد على أصولهم، أو جامعين بين الأمرين، كالسهروردي المقتول، وأتباع ابن سبعين، وغيرهم.

وأما كلامهم في نفس العلة الأولى فقليل جداً، ولهذا كانوا على قولين: منهم من يثبت موجوداً واجباً مبايناً للأفلاك، ومنهم من ينكر ذلك. وحجج مثبتي ذلك على نفاته منهم حجج ضعيفة، وقدماؤهم كأرسطو كانوا يستدلون بأنه لا بد للحركة من محرك لا يتحرك، وهذا لا دليل عليه، بل الدليل يبطله. وابن سينا سلك طريقته المعروفة، وهو الاستدلال بالوجود على الواجب، ثم دعواه أن الواجب لا يجوز أن يتعدد ولا تكون له صفة، وهذه أيضاً طريقة ضعيفة، ولعلها أضعف من طريقة أولئك، أو نحوها، أو قريب منها.

وإذا كان كلام قدمائهم في العلم بالله تعالى قليلاً كثير الخطأ، فإنما كثر كلام متأخريهم لما صاروا من أهل الملل، ودخلوا في دين المسلمين واليهود والنصارى، وسمعوا ما أخبرت به الأنبياء من أسماء الله وصفاته وملائكته وغير ذلك. فأحبوا أن يستخرجوا من أصول سلفهم ومن كلامهم ما يكون فيه موافقة لما جاءت به الأنبياء لما رأوا في ذلك من الحق العظيم الذي لا يمكن جحده، والذي هو أشرف المعارف وأعلاها. فصار كل منهم يتكلم بحسب اجتهاده، فالفارابي لون، وابن سينا لون، وأبو البركات صاحب «المعتبر» لون، وابن رشد الحفيد لون، والسهروردي المقتول لون، وغير هؤلاء ألوان أُخر.

وهم في هواهم بحسب ما يتيسر لهم من النظر في كلام أهل الملل. فمن نظر في كلام المعتزلة والشيعة، كابن سينا وأمثاله، فكلامه لون، ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث، كأبي البركات وابن رشد فكلامه لون آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا.

لكن قد يخفى ذلك على من يمعن النظر، ويظن أن قول ابن سينا أقرب إلى المعقول، كما يظن أن كلام المعتزلة والشيعة أقرب إلى المعقول من كلام الأشعرية والكرّامية وغيرهم من أهل الكلام، ومن نظّار أهل السنة والجماعة. ومن المعلوم ـ بعد كمال النظر واستيفائه ـ أن كل من كان إلى السنة وإلى طريقة الأنبياء أقرب، كان كلامه في الإلهيات بالطرق العقلية أصح، كما أن كلامه بالطرق النقلية أصح، لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تتناقض وتتعارض.

وما ذكره ابن رشد في اسم المكان يتوجه عند من يَسْلم له مذهب أرسطو، وأن المكان هو السطح الداخل الحاوي المماس للسطح الخارج المحوي. ومعلوم أن من الناس من يقول: إن

للناس في المكان أقوالاً أُخر، منهم من يقول: إن المكان هو الجسم الذي يتمكن غيره عليه، ومنهم من يقول: إن المكان هو ما كان تحت غيره وإن لم يكن ذلك متمكناً عليه، ومنهم من يزعم أن المكان هو الخلاء وهو أبعاد.

والنزاع في هذا الباب نوعان: أحدهما معنوي، كمن يدّعي وجود مكان هو جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم، وأكثر العقلاء ينكرون ذلك. والثاني نزاع لفظي، وهو من يقول: المكان ما يحيط بغيره، ويقول آخر: ما يكون غيره عليه، أو ما يتمكن عليه.

ولا ريب أن لفظ «المكان» يُقال على هذا وهذا، ومن هنا نشأ تنازع أهل الإثبات: هل يقال إن الله تعالى في مكان أم لا؟ وهذا كتنازعهم في الجهة والحيز. لكن قد يقرُّ بلفظ «الجهة» من لا يقر بلفظ «الحيز» أو «المكان»، وربما أقرَّ بلفظ «الحيز» أو «المكان» من لا يقرُّ بالآخر. وسبب ذلك إما اتّباع ما ورد، أو اعتقاد أن في أحد اللفظين من المعنى المردود ما ليس في الآخر.

وحقيقة الأمر في المعنى أن يُنظر إلى المقصود، فمن اعتقد أن المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكن، سواء كان محيطاً به، أو كان تحته، فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار، ومن اعتقد أن العرش هو المكان، وأن الله فوقه، مع غناه عنه، فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار. فمما يجب نفيه بلا ريب افتقار الله تعالى إلى ما سواه، فإنه سبحانه غني عن ما سواه، وكل شيء فقير إليه، فلا يجوز أن يُوصف بصفة تتضمن افتقاره إلى ما سواه. وأما إثبات النسب والإضافات بينه وبين خلقه، فهذا متفق عليه بين أهل الأرض. وأما علوه على العالم ومباينته للمخلوقات، فمتفق عليه بين الأنبياء والمرسلين وسلف الأمة وأئمتها، وبين هؤلاء الفلاسفة كما ذكر ذلك عنهم. ولكن آخرون من الفلاسفة ينازعون في ذلك.

(فصــل)

فهذا ونحوه بعض كلام رؤوس أهل الكلام والفلسفة في هذا الباب، يبين خطأ من جعل النزاع في ذلك مع الكرّامية والحنبلية، ويبين أن أكثر طوائف العقلاء يقولون بالعلو، وبامتناع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه. وأما كلام من نقل مذهب السلف والأئمة فأكثر من أن يمكن سطره.

قال الشيخ أبو نصر السّجزي في كتاب «الإبانة» له: «فأئمتنا كسفيان الثوري، ومالك، وسفيان بن عيينة. وحمّاد بن سَلَمة، وحمّاد بن زيد، وعبد الله بن المبارك، وفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي، متفقون على أن الله سبحانه بذاته

فوق العرش، وأن علمه بكل مكان، وأنه يُرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا، وانه يغضب ويرضى، ويتكلم بما شاء فمن خالف شيئاً من ذلك فهو منهم بريء وهم منه براء».

وأبو نصر هذا كان مقيماً بمكة في أثناء المائة الخامسة.

وقال قبله الشيخ أبو عمر الطلمنكي المالكي، أحد أئمة وقته بالأندلس، في كتاب «الوصول إلى معرفة الأصول» قال: «وأجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله: ﴿وهو معَكُم أينما كُنتُم﴾، ونحو ذلك من القرآن: أن ذلك علمه، وأن الله فوق السموات بذاته، مستوٍ على عرشه كيف شاء». وقال أيضاً: «قال أهل السنة في قوله: ﴿الرَّحمٰن على العرش آستوى﴾ إن الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز».

وقال الشيخ أبو أحمد الكرخي، الإمام المشهور في أثناء المائة الرابعة، في العقيدة التي ذكر أنها اعتقاد أهل السنة والجماعة، وهي العقيدة التي كتبها للخليفة القادر بالله، وقرأها على الناس، وجمع الناس عليها، وأقرتها طوائف أهل السنة، وكان قد استتاب من خرج عن السنة من المعتزلة والرافضة ونحوهم، سنة ثلاث عشرة وأربعمائة، وكان حينئذ قد تحرك ولاة الأمور لإظهار السنة لما كان الحاكم المصري وأمثاله من أئمة الملاحدة قد انتشر أمرهم، وكان أهل ابن سينا وأمثالهم من أهل دعوتهم. وأظهر السلطان محمود بن سُبكتكين [الغزنوي] لعنة أهل البدع على المنابر، وأظهر السنة، وتناظر عنده ابن الهيصم وابن فورك في مسألة العلو، فرأى قوة كلام ابن الهيصم، فرجّح ذلك، ويقال انه قال لابن فورك: فلو أردت تصف المعدوم كيف كنت تصفه بأكثر من هذا؟ أو قال: فرّق لي بين هذا الرب الذي تصفه وبين المعدوم؟ وأن ابن فورك كتب إلى ابن إسحاق الإسفراييني يطلب الجواب عن ذلك، فلم يكن الجواب إلا أنه لو كان فوق العرش للزم أن يكون جسماً. ومن الناس من يقول: إن السلطان لما ظهر له فساد قول ابن فورك سقاه السم حتى قتله. وتناظر عنده فقهاء الحديث، من أصحاب الشافعي وغيرهم، وفقهاء الرأي، فرأى قوة مذهب أهل الحديث فرجّحه، وغزا المشركين بالهند.

وهذه العقيدة [العقيدة القادرية] مشهورة، وفيها: «كان ربنا وحده ولا شيء معه، ولا مكان يحويه، فخلق كل شيء بقدرته، وخلق العرش لا لحاجته إليه، فاستوى عليه استواء استقرار كيف شاء وأراد، لا استقرار راحة كما يستريح الخلق، وهو يدبر السموات والأرض ويدبر ما فيهما، ومن في البر والبحر، لا مدبّر غيره، ولا حافظ سواه، يرزقهم، ويمرضهم، ويعافيهم، ويميتهم، والخلق كلهم عاجزون: الملائكة، والنبيون، والمرسلون،

وسائر الخلق أجمعين، وهو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزلي غير مستفاد، وهو السميع بسمع، والبصير ببصر، تعرف صفتهما من نفسه، لا يبلغ كنههما أحد من خلقه، متكلم بكلام يخرج منه، لا بآلةٍ مخلوقة كآلة المخلوقين، لا يُوصف إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به نبيه (ص)، وكل صفة وصف بها نفسه، أو وصفه بها نبيه، فهي صفة حقيقة، لا صفة مجاز».

وقال أبو عمر بن عبد البر في كتاب «التمهيد في شرح الموطأ» لما تكلم على حديث النزول، قال: «هذا حديث ثابت من جهة النقل، صحيح الإسناد، لا يختلف أهل الحديث في صحته... وهو منقول من طرق سوى هذه من أخبار العدول عن النبي (ص)... وفيه دليل على أن الله في السماء على العرش، فوق سبع سموات، كما قالت الجماعة، وهو من حجتهم على المعتزلة في قولهم: إن الله بكل مكان».

قال: «والدليل على صحة قول أهل الحق قوله تعالى...» وذكر عدة آيات إلى أن قال: «وهذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج إلى أكثر من حكايته. لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد، ولا أنكره عليهم مسلم».

وقال أيضاً: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز. إلا أنهم لا يكيِّفون شيئاً من ذلك، ولا يجدون فيه صفة محصورة. وأما أهل البدع: الجهمية، والمعتزلة كلها، والخوارج، فكلهم ينكرها، ولا يحمل منها شيئاً على الحقيقة، ويزعم أن من أقرّ بها مشبّه، وهم عند من أقرّ بها نافون للمعبود، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله، وهم أئمة الجماعة».

وقال أبو عبد الله القرطبي المالكي لمّا ذكر اختلاف الناس في تفسير الاستواء، قال: «وأظهر الأقوال ما تظاهرت عليه الآي والأخبار، والفضلاء الأخيار: أن الله على عرشه، كما أخبر في كتابه، وعلى لسان نبيه، بلا كيف، بائن من جميع خلقه. هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات».

وذكر قول المتكلمين، وقال: «قد كان السلف الأُول لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى، كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة، وإنما جهلوا كيفية الاستواء».

روى أبو بكر البيهقي بإسناد صحيح عن الأوزاعي قال: «كنا نحن والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته». فقد ذكر

الأوزاعي، وهو أحد الأئمة في عصر تابعي التابعين، الذي كان فيه مالك وابن الماجشون وابن أبي ذئب ونحوهم، أئمة أهل الحجاز، والليث بن سعد ونحوه أئمة أهل مصر، والثوري وابن أبي ليلى وأبو حنيفة ونحوهم، أئمة أهل الكوفة، وحمّاد بن زيد وحمّاد بن سلمة ونحوهما، أئمة أهل البصرة، وهؤلاء ونحوهم أئمة الإسلام شرقاً وغرباً في ذلك الزمن. وقد حكى الأوزاعي عن شهرة القول بذلك في زمن التابعين، وهم أيضاً متطابقون على ما كان عليه التابعون، كما ذكرنا قول مالك وحمّاد بن زيد وغيرهما.

وقال أبو حنيفة في كتاب «الفقه الأكبر» المعروف المشهور عند أصحابه، الذي رووه بالإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي: قال: «قال أبو حنيفة عمّن قال: لا أعرف ربّي في السماء أم في الأرض [فقال]: قد كفر لأن الله يقول: ﴿الرحمٰن على العرش استوى﴾، وعرشه فوق سبع سماوات. قال أبو مطيع: قلت: فإن قال: انه على العرش ولكنه يقول: لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟ قال: هو كافر، لأنه أنكر أن يكون في السماء، لأنه تعالى في أعلى عليين، وأنه يُدعى من أعلى لا من أسفل».

وهكذا قال الإمام أحمد وغيره. وروى الخلاّل بأسناد كلهم ثقات عن سفيان بن عيينة، قال: «سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قوله: ﴿الرَّحمٰن على العرش آستوى﴾، قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق». وهذا الكلام مروي عن مالك بن أنس صاحب ربيعة من وجوه متعددة، يقول في بعضها: الاستواء معلوم، وفي بعضها: غير مجهول، وفي بعضها: استواؤه غير مجهول، فيُثبت العلم بالاستواء، وينفي العلم بالكيفية.

وروى ابن أبي حاتم، عن هشام بن عبيد الله الرازي أنه حبس رجلاً في التجهم فتاب، فجيء به إلى هشام ليمتحنه، فقال له: أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه؟ قال: لا أدري ما بائن من خلقه. قال: ردوه إلى الحبس فإنه لم يتب بعد. وروى أيضاً عن عبد الله ابن أبي جعفر الرازي أنه جعل يضرب قرابةً له بالنعل على رأسه يرى رأي جهم، ويقول: لا حتى يقول: الرحمن على العرش استوى، بائن من خلقه. وعن جرير بن عبد الحميد الرازي أنه قال: كلام الجهمية أوله عسل وآخره سمٌّ، وإنما يحاولون أن يقولوا: ليس في السماء إله.

وجميع الطوائف تنكر هذا، إلا من تلقّى ذلك عن الجهمية، كالمعتزلة ونحوهم من الفلاسفة، فأما العامة من جميع الأمم فلا يستريب اثنان في أن فطرهم مقرّة بأن الله فوق العالم، وأنهم إذا قيل لهم: لا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل

منه شيء، ولا يقرب إليه شيء، ولا يقرب هو من شيء، ولا يحجب العباد عنه شيء، ولا ترفع إليه الأيدي، ولا تتوجه القلوب إليه طالبة له في العلو، فإن فطرهم تنكر ذلك. وإذا أنكروا هذا في هذه القضية المعينة التي هي المطلوب، فإنكارهم لذلك في القضايا المطلقة العامة التي تتناول هذا وغيره أبلغ وأبلغ، وأما خواص الأمم فمن المعلوم أن قول النفاة لم يُنقل عن نبي من الأنبياء، بل جميع المنقول عن الأنبياء موافق لقول أهل الإثبات، وكذلك خيار هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يُنقل عنهم إلا ما يوافق قول أهل الإثبات.

وأول من ظهر عنه قول النفاة هو الجعد بن درهم والجهم بن صفوان. وكانا في أوائل المائة الثانية فقتلهما المسلمون. وأما سائر أئمة المسلمين، مثل مالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وغيرهم، فالكتب مملوءة عنهم لما يوافق قول أهل الإثبات. وكذلك شيوخ أهل الدين، مثل الفضيل بن عياض، وبشر الحافي، وأحمد بن أبي الحواري، وسهل بن عبد الله التستري، وعمرو بن عثمان المكي، والحارث المحاسبي، ومحمد بن خفيف الشيرازي، وغير هؤلاء. وكتب أهل الآثار مملوءة بالنقل عن السلف والأئمة لما يوافق قول أهل الإثبات، ولم يُنقل عن أحد منهم حرفٌ واحد صحيح يوافق قول النفاة. فإذا كان سلف الأئمة وأئمتها وأفضل قرونها متفقين على قول أهل الإثبات، فكيف يُقال: ليس هذا إلا قول الكرّامية والحنبلية؟ ومن المعلوم أن ظهور قول أهل الإثبات قبل زمن أحمد بن حنبل كان أعظم من ظهوره في هذا الزمان، فكيف يُضاف ذلك إلى أتباعه؟

وأيضاً فعبد الله بن سعيد بن كُلاَّب، والحارث المحاسبي، وأبو العباس القلانسي، وأبو الحسن بن مهدي الطبري، وعامة قدماء الأشعرية يقولون: إن الله بذاته فوق العرش، ويردون على النفاة غاية الرد، وكلامهم في ذلك كثير مذكور في غير هذا الموضع. والمقصود هنا التنبيه على بطلان ما يعارض به النفاة من الحجج العقلية. وأما النفي فلم يكن يُعرف إلا عن الجهمية كالمعتزلة ونحوهم، ومن وافقهم من الفلاسفة. وإلاّ فالمنقول عن أكثر الفلاسفة هو قول أهل الإثبات، كما نقله ابن رشد الحفيد عنهم، وهو من أعظم الناس انتصاراً لهم، وسلوكاً لطريقتهم، لا سيما لأرسطو وأتباعه، مع أنه يميل إلى القول بقدم العالم أيضاً.

الوجه [الثاني] من أجوبة قوله: «لو كان بديهياً لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره،

وهم ما سوى الحنابلة والكرّامية» هو أن يُقال: لم يطلق على ذلك إلا من أخذه بعضهم عن بعض، كما أخذ النصارى دينهم بعضهم عن بعض، وكذلك اليهود والرافضة وغيرهم. فأما أهل الفطر التي لم تُغيّر فلا ينكرون هذا العلم، وإذا كان كذلك فأهل المذاهب الموروثة لا يمتنع إطباقهم على جحد العلوم البديهية، فإنه ما من طائفة من طوائف الضلال ـ وإن كثرت ـ إلا وهي مجتمعة على جحد بعض العلوم الضرورية.

الوجه [الثالث]: أن يُقال: ما من طائفة من طوائف الكلام والفلسفة إلا وجمهور الناس يقولون: انهم جحدوا العلوم الضرورية. فالقائلون بأن من الممكن قد يترجّح أحد طرفيه بلا مرجح من القادر أو غيره، يقول جمهور العقلاء: انهم جحدوا العلوم الضرورية. والقائلون بأن الأجسام لا تبقى والأعراض لا تبقى، يقول جمهور الناس: انهم جحدوا العلوم الضرورية. والقائلون بأن الأصوات المتعاقبة تكون قديمة أزلية الأعيان باقية، وأن الأصوات المسموعة من الآدميين هي قديمة، يقول جمهور العقلاء: انهم خالفوا العلم الضروري. والقائلون بأن الكلام هو معنى واحد: هو الأمر بكل ما أمر به، والخبر عن كل ما أخبر به، وأنه إن عُبّر عنه بالعربية كان هو القرآن، وإن عُبّر عنه/ بالعبرية كان هو التوراة، يقول جمهور العقلاء انهم جحدوا العلم الضروري.

والقائلون بأن العالم هو العلم والمعلوم، والعاقل هو العقل والمعقول، والعاشق هو العشق والمعشوق، واللذة هي الملتذ، والعلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة، يقول جمهور العقلاء: انهم خالفوا العلوم الضرورية. والقائلون بأن الوجود الواجب وجود مطلق بشرط الإطلاق أو لا بشرط، يقول جمهور العقلاء: انهم خالفوا العلوم الضرورية. والقائلون بأن النفس لا تدرك إلا بالكليات دون الجزئيات، يقول جمهور العقلاء: انهم خالفوا العلم الضروري. والقائلون بأن كل موجود يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمسة، وأن الصوت يُرى، والطعم يُسمع، واللون يُشم، يقول جمهور العقلاء: إنهم خالفوا العلم الضروري.

والقائلون بأنه يُحدث إرادة لا في محل، أو يُحدث فناء لا في محل، يقول جمهور العقلاء: إن فساد قولهم هذا معلوم بالضرورة. والقائلون بأن الإرادة تحدث في الإنسان من غير سبب يوجب حدوثها، مما يقول جمهور العقلاء: إن فساد قولهم معلوم بالضرورة. والقائلون بأنه حيّ عليم قدير، من غير حياة ولا علم ولا قدرة، مما يقول جمهور العقلاء: إن فساد قولهم معلوم بالضرورة. والقائلون بأن النبي (ص) نصَّ على عليّ بالخلافة نصّاً جلياً أشاعه بين المسلمين، فكتموه ولم يظهروه، يقول جمهور العقلاء: إن قولهم معلوم الفساد بالضرورة. والقائلون بأن للأمة إماماً معصوماً عمره سنتان ـ أو ثلاث أو أربع ـ دخل

السرداب من أكثر من أربعمائة سنة، أو أن علياً لم يمت، وأمثال ذلك، يقول جمهور الناس: إن قولهم معلوم الفساد بالضرورة.

وكذلك من يقول: إن النبي (ص) كان يسمي المنافقين مؤمنين، ويجعل إيمانهم كإيمان المؤمنين غير المنافقين، وهم مع ذلك مخلّدون في النار، مما يعلم جمهور المسلمين فساده بالاضطرار من دين الإسلام. وكذلك القائلون بأن القرآن العزيز زِيدَ فيه زيادات، ونقص منه أشياء، مما يعلم بالضرورة امتناعه في العادة.

وقول النصارى: إن الكلمة اتحدت بالمسيح، وانها ليس هي الآب الجامع للأقانيم، وهي مع ذلك الربّ الذي يخلق ويرزق، وهي جوهر، والجوهر عندهم واحد ليس إلا الآب، مما يقول الناس: انه معلوم الفساد بالضرورة. ومثل هذا إذا تتبعناه كثير.

فوجود الأقوال التي يقول جمهور الناس: انها معلومة الفساد بالضرورة في قول طوائف كثيرة من الناس أكثر من أن تستوعب، فكيف يُقال: لا يجوز إطباق الجمع الكثير على [إنكار] ما عُلم بالبديهة؟

ولكن إذا قيل: ما الفرق بين هذا وبين ما لا يمكن التواطؤ عليه من إثبات منفٍ أو نفي ثابت، كما في خبر أهل التواتر؟

كان الجواب: أن الفِطَر التي لم تتواطأ يمتنع اتفاقها على جحد ما يُعلم بالبديهة، فأما مع المواطأة فلا يمتنع اتفاق خلق كثير على الكذب، الذي يعلمون كلهم أنه كذب، وإن تضمن من جحد الحسيّات والضروريات وإثبات نقيضها ما شاء الله. وأما في المذاهب فقد يجتمع على جحد الضروريات جمع كثير، إذا كان هناك شبهة أو هوى، فيكون عامتهم لم يفهموا ما قاله خاصتهم، مثل التعبير عن هذه المسألة بنفي الجهة والحيز والمكان، فيظن عامتهم أن مرادهم تنزيه الله تعالى عن أن يكون محصوراً في خلقه، أو مفتقراً إلى مخلوق، فيوافقون على هذا المعنى الصحيح، ظانين أنه مفهوم تلك العبارة. فأما إذا فهموا هم حقيقة قولهم، وهو أنه ما فوق السموات رب، ولا وراء العالم شيء موجود، فهذا لا يوافقهم عليه - بعد فهمه - أحد بفطرته، وإنما يوافقهم عليه من قامت عنده شبهة من شبه النفاة، لا سيما إن كان له هوى وغرض.

وإذا كان المتفقون على هذا النفي - بعد فهمه - إنما قالوه لما قامت عندهم من حجج النفاة، أمكن غلطهم في ذلك وخطؤهم، واتفاقهم على جحد ما يخالف ذلك، وإن كان معلوماً بالضرورة، كما وقع مثل ذلك في عامة فرق أهل الضلال. ومع هذا فلا يكاد يوجد منهم من يرجع إلى فطرته بلا هوى، إلا وفطرته تنكر إثبات موجود لا مباين/ ولا محايث، لكن

يقهر فطرته بالشبهة أو العادة أو التقليد، كما يقهر النصراني فطرته إذا أنكرت أن يكون الله هو المسيح بن مريم. وعامة هؤلاء إذا أصابت أحداً منهم ضرورة تلجئه إلى دعاء الله وجد في قلبه معنى يطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، ففطرته وضرورته تقر بالعلو، وينكر وجود موجودٍ لا محايث ولا مباين، وعقيدته التي اعتقدها تقليداً أو عادة أو شبهة تناقض فطرته وضرورته.

(فصــل)

وأما الوجه الثاني فقوله: إن مسمّى الإنسان المشترك بين الأشخاص ممتنع أن يكون له قدر معنى وحيّز معنى، وما أورده من أن هذا لا وجود له إلا في العقل، وأن النزاع في الموجودات الخارجية. وجوابه: بأن الغرض تعقل أمر لا يُثبت العقل له جهة ولا قدراً، وهذا يمنع كون تلك المقدمة بديهية. فجوابه من وجوه:

أحدها: أن المثبتين إنما ادّعوا أنه لا يوجد في الخارج موجودان إلا ولا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً له، وأما ما في النفس من العلوم الكلية فلم ينفوه، ومن المعلوم أنه لا يلزم من كون العلوم الكلية ثابتة في النفس إمكان ثبوتها في الخارج، وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم إمكان وجود موجود في الخارج لا محايث للآخر ولا مباين له.

وأما قوله: المقصود أنه ممكن تعقل أمرٍ لا يُثبت له العقل جهة ولا قدراً، فيُقال: بتقدير صحة ذلك، هذا يفيد إمكان تعقل ثبوته في النفس، لا يفيد إمكان تعلقه في الخارج، فمورد النزاع لا دليل عليه، وما أثبته ليس مورد النزاع.

الوجه الثاني: أن يُقال: هذه المعاني الكلية هي كلية باعتبار مطابقتها لمفرداتها، كما يطابق اللفظ العام لأفراده. وأما هي في نفسها فأعراض معينة، كلٌّ منها عرض معين قائم في نفس معينة، كما يقوم اللفظ المعين بالفم المعين، والخط بالورق المعين، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى الذهني، والمعنى يطابق الموجود الخارجي. وكل من تلك الثلاثة قد يُقال له: عام، وكلي، ومطلق، باعتبار شموله للأعيان الموجودة في الخارج، وأما هو في نفسه فشيء معين مشخص.

وإذا كان كذلك فالإنسان المطلق من حيث هو الذي تصوره الذهن هو علم، وعرض معين في محل معين. فإذا قُدِّر أن محل العلم وغيره من صفات الإنسان، كالحب والرضا والبغض، وغير ذلك مما يُشار إليه إشارة حسية، كما يقوله جمهور الخلق، كانت الإشارة إلى ما فيه من الأعراض، كالإشارة إلى كل عرض قائم بمحله. حينئذ فإذا كان المشار إليه

حسياً له قدر معين وحيز معين، فلمحل الصور الذهنية قدر معين وحيِّز معين، وله أيضاً جهة.

والكليات الثابتة في النفس كالجزئيات الثابتة فيها. فالنفس تعلم الإنسان المطلق والإنسان المعين، والإشارة إلى أحدهما كالإشارة إلى الآخر. فلا فرق حينئذ بين تصور الإنسان المشترك الكلي، والإنسان المعين الجزئي من هذه الجهة، لكن أحدهما لا يُوجد إلا في النفس، والآخر يوجد في الخارج، ويوجد تصوره في النفس.

الوجه الثالث: أن يُقال: هذه الماهية المطلقة من حيث هي هي، إما أن يقال: هي ثابتة في الخارج، وإما أن لا يقال هي ثابتة في الخارج، فإن من الناس من يقول بثبوت الماهيات المجردة منفردة عن الأعيان، كالقائلين بالمثل الأفلاطونية.

ومن الناس من يقول بثبوتها مقارنة للمعيّنات، والمطلق جزء من المعين، ويقولون: المطلق لا بشرط موجود في الخارج، وأما المطلق بشرط الإطلاق فليس موجوداً في الخارج. ويسمون المطلق لا بشرط الكلي الطبيعي؛ والمطلق بشرط الإطلاق هو العقلي. وكونه كلياً ومطلقاً هو الكلي المنطقي، إذ العقل عندهم مركّب من الطبيعي والمنطقي، فيقول: الإنسان من حيث هو ـ مع قطع النظر عن جميع قيوده ـ هو الطبيعي، وكونه عاماً وكلياً ومطلقاً هو المنطقي، والمؤلف منهما هو العقلي.

وآخرون يقولون: ليس في الخارج ما هو كلي في الخارج أصلاً، بل ليس في الخارج إلا ما هو معيّن مخصوص، ولكن ما كان في النفس كلياً يوجد في الخارج، ولا يوجد في الخارج إلا معيناً. فإذا قيل: الكلي الطبيعي موجود في الخارج، وأُريد به أن الطبيعة التي يجردها العقل كلية توجد في الخارج ولا توجد فيه إلا معينة فهذا صحيح. وإذا قيل: إن الطبيعة الكلية، مع كونها كلية، توجد في الخارج، أو أن الكلي الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، جزء من المعيّن الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، أو أن هذا الإنسان المعين مركّب من جوهرين: أحدهما حيوان، والآخر ناطق، أو من عرضين: حيوانية، وناطقة، أو نحو هذه المقالات، فهذا كله باطل، وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن يُقال: هذه الكليات إما أن يُقال: انها ثابتة في الخارج، وأما أن لا يقال. فإن لم يقل بذلك، لم يكن فيها حجة على إمكان وجود موجود في الخارج لا يُشار إليه. وإذا قيل بثبوتها في الخارج، فمن المعلوم أن هذا ليس من العلوم البديهية الأولية، بل لم يقل

هذا إلا طائفة من أهل المنطق اليوناني، وهم متناقضون في ذلك، ويقولون القول، ويقولون ما يناقضه، وبعضهم ينكر على بعض إثبات ذلك.

وإذا كان كذلك لم يصلح أن يجعل مثل هذه القضية مقدمة في إبطال قضية اعترف بها جماهير الأمم، واعترفوا بأنها مركوزة في فطرهم، مغروزة في أنفسهم، وأنهم مضطرون إليها، لا يمكنهم دفعها عن أنفسهم.

٥

التجسيم والتنزيه: الرد على ابن رشد

قال [ابن رشد]: «فنقول: أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس، فقد صرح به أيضاً في غير ما آية من الكتاب العزيز، فأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى: ﴿ليس كمثلِهِ شيءٌ وهو السَّميع البصيرُ﴾، وقوله: ﴿أفمَنْ يَخلُقُ كمَن لا يَخلقُ﴾ والآية الأولى هي نتيجة هذه والثانية برهان، أعني [أن] قوله تعالى: ﴿أفمَنْ يَخلق كمن لا يَخلقُ﴾ هو برهان قوله: ﴿ليسَ كمِثْلِهِ شيءٌ﴾. وذلك أنه من المغروز في فِطَر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً، أو على صفةٍ غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً، [وإلا كان من يخلق ليس بخالق]. فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق، يلزم من ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق، أو موجودة فيه على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق».

قلت: صفات النقص يجب تنزيهه عنها مطلقاً. وصفات الكمال تثبت له على وجه لا يماثله فيها مخلوق.

قال: «وإنما قلنا على غير الجهة، لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي هي لأشرف المخلوقات هنا وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة والكلام وغير ذلك». قال: «وهذا معنى قوله عليه السلام: إن الله خلق آدم على صورته». قال: «وإذا تقرر أن الشرع قد صرّح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرّح بالبرهان الموجب لذلك. وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئان، أحدهما:

(*) درء تعارض العقل والنقل، ج١٠ ص ٢٤٤ - ٢٥٩.

أن يعدم الخالق كثيراً من صفات المخلوق، والثاني: أن توجد فيه صفات المخلوق على وجه أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل. فليُنظر ما صرّح به الشرع من هذين الصنفين، وما سكت عنه، وما السبب الحكمي في سكوته».

قلت: ونفي المماثلة قد يتضمن إثبات صفات الكمال للخالق، لا يثبت للمخلوق منها شيء، فكما أن في صفات المخلوق ما لا يثبت للخالق، فكذلك في صفات الخالق ما لا يثبت للمخلوق. لكن هذا الضرب لا يمكن الناس معرفته في الدنيا، فلهذا لم يذكر.

قال: «فنقول: أما ما صرح به الشرع من نفي صفات المخلوق عنه، فما كان ظاهراً من أمره أنه من صفات النقائص، فمنها الموت، كما قال تعالى: ﴿وتوكّل على الحيّ الذي لا يموت﴾؛ ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات، وذلك مصرح به في قوله تعالى: ﴿لا تأخُذُه سِنَة ولا نومٌ﴾؛ ومنها النسيان والخطأ، كما قال تعالى: ﴿لا يضِلُّ ربي ولا ينسَى﴾.

والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري. وذلك أن ما كان قريباً من هذه من العلم الضروري، فهو الذي صرّح الشرع بنفيه عنه سبحانه وتعالى، وأما ما كان بعيداً من المعارف الأولى الضرورية، فإنما نبّه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس، كما قال في غير ما آية من الكتاب العزيز: ﴿ولكنَّ أكثَر النَّاس لا يعلمون﴾ مثل قوله: ﴿لخَلْقُ السمواتِ والأرضِ أكبرُ من خلقِ النَّاسِ﴾. ومثل قوله: ﴿فِطْرة الله التي فطَرَ النَّاس عليها لا تبديلَ لخِلْق الله ذلك الدِّينُ القيِّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.

قال: «فإن قيل: فما الدليل على انتفاء هذه النقائص عنه، أعني: الدليل الشرعي؟ قلنا: الدليل عليه ما يظهر من [أن] الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد، ولو كان الخالق يدركه خطأ أو غفلة، أو سهو أو نسيان لاختلت الموجودات. وقد نبّه سبحانه على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال تعالى: ﴿إنَّ الله يُمسِكُ السماوات والأرضَ أن تزُولا ولئن زالتا انْ أمسَكَهُما من أحدٍ من بعدهِ﴾ الآية؛ قال تعالى: ﴿ولا يَئُوده حِفظهما وهو العليُّ العظيم﴾.

قال: «فإن قيل: فما تقولون في صفة الجسمية: هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق تعالى؟ أم هي من المسكوت عنها؟ أو أنه لم يصرح بنفيها ولا إثباتها، ولكن صرح بأمور تلزم ـ يعني الجسمية في بادي الرأي منها؟ فنقول: إنه من البيّن من أمر هذه الصفة أنها من الصفات المسكوت عنها، [وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها]. وذلك أن الشرع قد صرّح بالوجه واليدين في غير آية من كتابه، وهذه

الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضُلَ فيها الخالق المخلوق، كما فَضَلَهُ في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات، التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا أنها في الخالق أتم وجوداً. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقد في الخالق أنه جسم لا يشبه الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم. وهؤلاء أيضاً قد ضلّوا إذ صرحوا بما ليس حقاً في نفسه، وما يوهم أيضاً التشابه بين الخالق والمخلوق. وإنما صرّح الشرع بأشياء توهُّمُها لا يضر، فتوهمها من كان من الناس لا يقدر أن يتصور موجوداً ليس بجسم، ولا أيضاً إذا سمع تلك الأشياء خِيف عليه أن يتطرّق ذهنه إلى القول بالجسمية. وهذه هي حال جمهور الناس، لأن الذين يتطرق [لهم] من ذلك إثبات الجسمية هم قليل من الناس، وهؤلاء ففرضهم الوقوف على الدلائل التي توجب نفي الجسمية.

قلت: ولقائل أن يقول: أما قوله: «صار كثير من أهل الإسلام يقولون: انه جسم لا يشبه الأجسام» فهذا صحيح. وأما قوله: «وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن اتبعهم». فيقال له: ليس في الحنابلة من أطلق لفظ «الجسم»، لكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسّماً بطريق اللزوم، إذ كانوا يقولون: إن الصفة لا تقوم إلا بجسم. وذلك لأنهم اصطلحوا في معنى الجسم على غير المعنى المعروف في اللغة، فإن الجسم في اللغة هو البدن، وهؤلاء يسمّون كل ما يُشار إليه جسماً. فلزم ـ على قولهم ـ أن يكون ما جاء به الكتاب والسنة، وما فطر الله عليه عباده، وما [اتفق عليه] سلف الأمة وأئمتها تجسيماً. وهذا لا يختص طائفة: لا الحنابلة، ولا غيرهم، بل يطلقون لفظ المجسّمة والمشبِّهة على أتباع السلف كلهم، حتى يقولوا في كتبهم: «ومنهم طائفة يقال لهم المالكية ينتسبون إلى مالك بن أنس، ومنهم طائفة يقال لهم الشافعية ينتسبون إلى الشافعي».

لكن لما جرت محنة الجهمية نفاة الصفات وسموا من أثبتها مجسّماً في عهد الإمام أحمد، وقالوا: إن القرآن مخلوق، وحقيقة ذلك أن الله لم يتكلم بشيء، وقالوا: انه لا يُرى، ونحو ذلك ـ قام أحمد بن حنبل من إظهار السنة والصفات، وإثبات ما جاء في الكتاب والسنة من هذا الباب بما لم يحتج إليه غيره من الأئمة، وظهر ذلك في جميع أهل السنة والحديث من جميع الطوائف، وصاروا متفقين على تعظيم أحمد وجعله إماماً للسنة، فصار يظْهر في أصحابه من الإثبات ما لا يظهر في غيرهم، بسبب كثرة نصوصهم في هذا الباب.

والنفاة يسمّون المثبتة مجسّمة ومشبِّهة. وصاحب هذا الكتاب يجعل مثبتة الصفات ـ من الأشعرية ونحوهم ـ مشبِّهة، وأنه يلزمهم التركيب، والتركيب أصل التجسيم. مثل قوله في كتابه الذي سماه «تهافت التهافت» فإنه قال: «وأيضاً فالذي يلزم الأشعرية للتجسيم من

المحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا إلى التجسيم. وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً ذات حياة وعلم وقدرة وإرادة، وكانت هذه الصفات زائدة على الذات، وتلك الذات غير جسمانية، فليس بين النفس وهذا الموجود فرق. إلا أن النفس هي في جسم، وهذا الموجود في نفس ليس في جسم، وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركّب من ذات وصفات؛ وكل مركّب فهو محتاج ضرورة إلى مركّب، إذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركّب من ذاته، كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته، لأن التكوين ـ الذي هو فعل المكوِّن ـ ليس هو شيئاً غير تركيب المتكون، والمكوِّن ليس شيئاً غير المركِّب. وبالجملة فكما أن لكل مفعول فاعلاً، كذلك لكل مركَّب مركِّباً فاعلاً، [لأن التركيب شرط في وجود المركّب] ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده، لأنه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه. ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات، لا زائدة عليها، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات، مثل كون الشيء موجوداً وواحداً وأَلياً/ وغير ذلك ـ أقرب إلى الحق من الأشعرية». قال: «ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة».

فيقال له: قولك: «ليس بين النفس وبين هذا الموجود فرق، إلا من جهة أنها في جسم» خطأ محض. وذلك أن اتفاق الشيئين في بعض الصفات لا يوجب تماثلهما في الحقيقة، إذ لو كان كذلك لكانت المختلفات متماثلات، فإن السواد مخالف للبياض، وهو يشاركه في كون كل منهما لوناً وعرضاً وقائماً بغيره.

وأيضاً فمحققو الفلاسفة توافقوا على أن الأجسام ليست متماثلة، مع اشتراكها في التحيز، وقبول الأعراض، وغير ذلك من الأحكام. والحيوان الصغير الحيّ، مثل البعوض والبق والذباب، ليس مثْلاً للإنسان ولا للملك ولا للجني، وإن كان كل منهما حياً قادراً شاعراً متحركاً بالإرادة. والفلك عندهم حي ناطق، وليس مثل بدن الإنسان، الذي هو حيّ ناطق.

وقوله: «هذا على الضرورة مركّب من ذات وصفات»، إن أراد به أنه ذات موصوفة بصفات لازمة لها، فهذا حق، وهم لا يسمّون هذا تركيباً، فإذا سماه تركيباً لم تكن هذه التسمية حجة له على ما نفاه، لأن الذي نفاه بالدليل هو ما كان مركّباً، وهو الذي جعله غيره مركباً، أو ما كان متركباً بنفسه، أي كانت أجزاؤه متفرقة فتركبت؛ بحيث يصير مركباً بعد أن لم يكن. ومعلوم أن ما تركّب بعد افتراقه، لم يكن تركّبه بنفسه، كم ذكره في المتكوّن، فإن ما تكوّن بعد أن لم يكن متكوناً، لم يكن تكوّنه بنفسه.

وكما قال: «كما أن لكل مفعول فعلاً، فإن لكل مركب مركباً»، فهذا إنما يعقل فيما ركّبه غيره، أو ما كان مفرّقاً فرُكّب، كما أن المفعول لا يُعقل أن له فاعلاً، إلا إذا فعله غيره، أو كان حادثاً، فلا بد للحادث من محدث. أما ما كان واجباً بنفسه قديماً أزلياً مستلزماً لصفاتٍ لازمة له، فهذا لم يركّبه أحد، ولا كان مفترقاً فتركّب. فمن أين يجب أن يحتاج هذا إلى مركّب؟ وكيف يصح تمثيل هذا بالمتكوّن والمفعول اللذين كل منهما محتاج إلى غيره، بل هو حادث يفتقر إلى محدث؟

وليس المعنى الذي سمّاه مركباً إلا موصوفاً بصفة لازمة له، فلو قال: كل متصف فلا بد له من واصف، أي ممن يجعل الصفة قائمة بمحلها، ما كان مبطلاً، فإن المتصف بالصفة إذا كان قديماً أزلياً واجباً بنفسه، كيف يجب هذا فيه؟ ثم هؤلاء الفلاسفة يقولون: إن الأفلاك قديمة أزلية. وهذا الرجل لا يسمّيها مركّبة، ويبطل قول من يقول: هي مركبة من الهيولى والصورة، وقول من يقول: هي ممكنة. ومع هذا فهي جسم قائم به صفات وحركات، فإذا كانت هذه لم تحتج عنده إلى ما يحتاج إليه المتكون، فكيف يحتاج إلى ذلك ما هو واجب بنفسه؟

وقوله: «لأن التركيب شرط في وجود المركب» معناه أن لزوم الصفة للموصوف، أو أن التلازم الذي بين الأمور المتعددة في الواجب، شرط في وجودها، وهذا صحيح. لكن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط، بل تجوز مقارنته له، وإذا كان الواجب الوجود واجباً بنفسه المتضمنة لصفاته، وكلٌّ من صفاته لا يوجد إلا مع الأخرى، ولا توجد الذات إلا بالصفات، ولا الصفات إلا بالذات، كان هذا هو حقيقة الاشتراط، ولم يلزم من ذلك أن يكون المتصف بهذه الصفات هو علة فاعلة لما هو من لوازم وجوده، ولما لا يوجد معه، وهو الشرط في وجوده.

وان عنى بالعلة أعم من ذلك، حتى جعل الشرط علة، كان حقيقة قوله: لا يكون الشيء شرطاً في شرط وجوده. وهذا ليس بصحيح، بل يجوز أن يكون كلٌّ من الشيئين شرطاً في وجود الآخر، وإن لم يكن علة فاعلة للآخر. وهذا هو الدور المعيّ الاقتراني، وهو جائز، بخلاف الدور المعيّ القبليّ، فإنه ممتنع. وهذا موجود في عامة الأمور، فالأمور المتلازمة كل منها شرط في الآخر، فكلٌّ من الشرطين شرط في وجوده. وغاية ذلك أن يكون الشيء شرطاً في وجود نفسه، أي لا توجد نفسه إلا إذا وجدت نفسه.

وهذا كلام صحيح، بخلاف ما إذا كانت نفسه فاعلة لنفسه، فإن هذا ممتنع، فكل واحد من الأبوة والبنوة شرط في وجود الآخر. وكل واحد من العلو والسفل شرط في وجود

الآخر. وكل واحد من التحيّز والمتحيّز شرط في الآخر. وكل واحد من الماء والنار وطبيعته الخاصة به شرط في الآخر، ونظائر هذا كثيرة. فكون إحدى الصفتين مشروطة بالأخرى، والذات مشروطة بصفاتها اللازمة، والصفات مشروطة بالذات، بحيث يمتنع تحقق شيء من ذلك إلا مع تحقق الآخر، وبحيث يلزم من ثبوت كل من ذلك ثبوت الآخر، هو معنى كون كل من ذلك شرطاً في الآخر، وهو شرط في شرط نفسه ووجوده. وهؤلاء من أصول ضلالهم ما في لفظ «العلة» من الإجمال، فإن لفظ «العلة» كثيراً ما يريدون به ما لا يكون الشيء إلا به، فتدخل في ذلك العلة الفاعلة، والقابلة، والمادة، والصورة. وكثيراً ما يريدون بذلك الفاعل فقط. وهو المفهوم من لفظ «العلة».

وبحوثهم في مسألة واجب الوجود عامتها مبنية على هذا التلبيس، فإن الممكن الذي لا يوجد إلا بموجِد يوجده، لا بد له من واجب يكون موجوداً بنفسه، لا بموجد أوجده. فهذا هو معنى واجب الوجود الذي دلت عليه الممكنات، وهم يريدون أن يجعلوه وجوداً مطلقاً ليس له نعت ولا صفة ولا حقيقة غير الوجود المطلق، لأن الوجود الواجب يكون معلولاً لتلك الحقيقة، فلا يكون واجباً. ولفظ «المعلول» مجمل، فإنهم يوهمون أنه يكون مفعولاً لها، وهي علة فاعلة له. ومعلوم أن هذا ممتنع في الوجود الواجب، لكن الحقيقة الواجبة إذا قُدِّر أن لها وجوداً يقوم بها، لم يلزم في ذلك الوجود إلا أن يكون له محل، وهو الحقيقة التي يقوم بها الوجود، وذلك الذي يسمونه «العلة القابلة».

ومعلوم أن الدليل إنما أثبت موجوداً ليس له موجد، لم يثبت دليلهم موجوداً لا يكون وجوده قائماً بحقيقة، إن كان من الوجود ما هو قائم بحقيقة. وهذا على قول من يقول: وجود كل شيء زائد على حقيقته، كما يقول ذلك طائفة من متكلمي المعتزلة وغيرهم. وإلا فالصواب عند أهل السنة والجماعة أن وجود كل شيء ـ وهو الوجود الذي في الخارج ـ هو عين حقيقته الموجودة في الخارج، فكل موجود له حقيقة مختصة به في الخارج عن الذهن، والوجود الذي يُشار إليه في الخارج هو تلك الحقيقة نفسها، لا وجود آخر قائم بها.

فإذا قال أهل السنة: إن وجود الخالق عين حقيقته، أرادوا به إبطال قول أبي هاشم ومن وافقه من المعتزلة، ولم يريدوا بذلك قول ابن سينا وإخوانه من الفلاسفة: إن الواجب وجود مطلق بشرط الإطلاق، أو مطلق لا بشرط، فإن هذا القول أعظم فساداً من قول أبي هاشم بكثير. بل هذا القول يعلم من تصوره بصريح العقل أن ما ذكروه يكون في الأذهان لا في

الأعيان. والمطلق بشرط الإطلاق قد سلّموا في منطقهم أنه لا يكون إلا في الأذهان، والمطلق لا بشرط يسلّمون أنه لا يوجد في الخارج مجرداً عن الأعيان.

وقد تقدم ما ذكره هو من أنه ألزم الأشعرية أن يكونوا مجسّمة، والحنابلة فيهم ما في بقية الطوائف، منهم من هو على طريقة الإمام أحمد وأمثاله من الأئمة، لا يطلقون هذا اللفظ على الله لا نفياً ولا إثباتاً، بل يقولون: إن إثباته بدعة، كما أن نفيه بدعة. ومما أنكر أحمد وغيره على الجهمية نفي هذا اللفظ. وامتنع من الموافقة على نفيه، كما هو ممتنع عن إطلاق إثباته. كذلك جرى في مناظرته لأبي عيسى برغوث وغيره من نفاة الصفات في مسألة القرآن، في محنته المشهورة، لما ألزمه بأن القول بأن القرآن غير مخلوق مستلزم أن يكون الله جسماً، فأجابه أحمد بأنه لا يدري ما يريد القائل بهذا القول فلا يوافقه عليه، بل يعلم أنه أحدٌ صمدٌ، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد.

وذلك أن أهل الكلام الذين تنازعوا في إثبات الجسم ونفيه، كالهشامية والكرّامية ونحوهم ممن أثبته، وكالجهمية والمعتزلة ونحوهم ممن نفاه، قد يُدخل كل منهم في ذلك ما يخالف النصوص. فمن المثبتة من يُدخل في ذلك ما يجب تنزيه الله عنه من صفات النقص ومن مماثلته بالمخلوقات. والنفاة يُدخلون في ذلك ما أثبته الله لنفسه من صفات الكمال.

ومن الحنابلة من يصرّح بنفيه، كأبي الحسن التميمي وأهل بيته، والقاضي أبي يعلى وأتباعه، وغيرهم ممن سلك مسلك ابن كُلاَّب والأشعري في ذلك. ومنهم من يسلك مسلك المعتزلة كابن عقيل، وصدقة بن الحسين، وابن الجوزي، وغيرهم. والذين لا يثبتونه أو ينفونه يصرّح كثير منهم بتكفير المجسّمة، فمنهم من يقول: من قال: هو جسم فقد كفر، ومن قال: ليس بجسم فقد ابتدع. ومنهم من يصوّب من قال: ليس بجسم، ويكفّر من يقول بالتجسيم.

وقد حكى الأشعري في «المقالات» النفي عن أهل السنة والحديث، كما حكى عنهم أشياء بموجب ما اعتقده هو من مذهبهم. والسلف والأئمة وأهل الحديث والسنة المحضة من جميع الطوائف لا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله. والألفاظ المجملة المبتدعة لا يثبتونها ولا ينفونها إلا بتبيان معانيها، فما كان من معانيها موافقاً للكتاب والسنة أثبتوه، وما كان مخالفاً لذلك نفوه، فلا يطلقون: هو جسم ولا جوهر، ولا يقولون: ليس بجسم ولا جوهر، كما لا يطلقون إثبات لفظ «الحيّز» ولا ينفونه.

وأما قول هذا القائل: «فتوهمها من كان من الناس لا يقدر أن يتصور موجوداً ليس بجسم، ولا أيضاً خيف عليه أن يتطرق ذهنه إلى القول بالجسمية، وهذه هي حال جمهور الناس»،

فهذا كلام متناقض، فإنه إذا كان أكثر الناس لا يقدرون أن يتصوروا موجوداً ليس بجسم، فانهم قطعاً تتطرق أذهانهم - عند سماع هذه الأمور - إلى إثبات الجسمية.

فقوله بعد ذلك: «إن الذين يتطرق إلى أذهانهم من ذلك إثبات الجسمية قليل من الناس» يناقض ما تقدّم.

٦

نقض الكلام الفلسفي(*)

كون إيمان الفلاسفة كإيمان المنافقين:

وهذا كما أن كثيراً من الفلاسفة وغيرهم من الزنادقة يدخلون في دين المسلمين واليهود والنصارى من الشرائع الظاهرة وإن لم يكونوا في الباطن مقرّين بحقيقة ما جاءت به الأنبياء، كالمنافقين في المسلمين يجري عليهم أحكام الإسلام في الظاهر وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار.

فان قيل: هؤلاء الفلاسفة يؤمنون بالله واليوم الآخر، فانهم يقرّون بواجب الوجود وبمعاد الأرواح، قيل: النصارى خير منهم ومن أسلافهم. وهم مع هذا لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق، فلا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يعملون صالحاً. فكيف هؤلاء؟ قال تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحرِّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾. مع أن النصارى يقرّون بمعاد الأبدان لكن لما أنكروا ما أخبر به الرسول من الأكل والشرب ونحو ذلك صاروا ممن لا يؤمن بالله واليوم الآخر. وهؤلاء الفلاسفة لا يقرّون بمعاد الأبدان.

ولهم في معاد النفوس ثلاثة أقوال، والثلاثة تذكر عن الفارابي نفسه أنه كان يقول تارة هذا، وتارة هذا، وتارة هذا. منهم من يقر بمعاد الأنفس مطلقاً، ومنهم من يقول: إنما تعاد النفوس العالمة دون الجاهلة، فإن العالمة تبقى بالعلم، فإن النفس تبقى ببقاء معلومها، والجاهلة التي ليس لها معلوم باقٍ تفسد. وهذا قول طائفة من أعيانهم، ولهم فيه مصنفات.

(*) الرد على المنطقيين، ٤٥٧ - ٤٦٩.

[و] منهم من ينكر معاد الأنفس كما ينكر معاد الأبدان. وهو قول طوائف منهم. وكثير منهم يقول بالتناسخ.

اليوم الآخر كما هو مذكور في القرآن

وليس شيء من ذلك إيماناً باليوم الآخر. فإن اليوم الآخر هو الذي ذكره الله في قوله تعالى: ﴿ربنا انك جامعُ الناس ليوم لا ريب فيه﴾. وقوله تعالى: ﴿قل إن الأوّلين والآخرين * لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم﴾. وقوله تعالى: ﴿زعَم الذين كفروا أن لن يُبعثوا قل بلى وربي لتُبعثُنَّ ثم لتُنبَّؤن بما عملتم وذلك على الله يسير * فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا والله بما تعملون خبير * يومٍ يجمعكم ليوم الجمع ذلك يومُ التغابُن﴾. وقوله تعالى: ﴿وإذا الرُسُل أُقّتتْ * لأي يوم أُجّلَت * ليوم الفصل * وما أدراك ما يوم الفصل * ويلٌ يومئذٍ للمكذبين ـ إلى قوله ـ انطلقوا إلى ما كنتم به تكذبون * انطلقوا إلى ظلّ ذي ثلاث شُعب * لا ظليل ولا يُغني من اللهب * انها ترمي بشرَر كالقصر * كأنه جِمالاتٌ صُفر * ويل يومئذٍ للمكذبين * هذا يوم لا ينطقون * ولا يُؤذَنُ لهم فيعتذرون * ويل يومئذٍ للمكذبين * [هذا يوم الفصل جمعناكم والأولين * فإن كان لكم كيدٌ فكيدون * ويل يومئذٍ للمكذبين]﴾. وقوله تعالى: ﴿ان في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة، ذلك يومٌ مجموعٌ له الناس وذلك يوم مشهود * وما نؤخّره إلا لأجل معدود * يوم يأتِ لا تكلّمُ نفس إلا بإذنه فمنهم شقيٌ وسعيد﴾. وقوله: ﴿ويل للمطفّفين * الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون * وإذا كالوهم أو وزنوهم يُخسرون * ألا يظن أولئك أنهم مبعُوثُون * ليوم عظيم * يوم يقوم الناس لرب العالمين﴾. وفي الصحيح عن النبي (ص) أنه قال: «يوم يقوم الناس لرب العالمين ـ يقوم أحدهم في العَرَق إلى أنصاف أُذنيه».

وقوله: ﴿القارعة * ما القارعة * وما أدراك ما القارعة * يوم يكون الناس كالفَراش المبثُوث * وتكون الجبال كالعِهْن المنفوش﴾. وقوله: ﴿فإذا نُفخ في الصُور نفخة واحدة * وحمِلت الأرض والجبال فدُكّتا دكّة واحدة * فيومئذ وقعت الواقعة * وانشقت السماء فهي يومئذٍ واهية * والملَك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية * يومئذٍ تُعرضون لا تخفى منكم خافية﴾. وقوله: ﴿ءإذا متنا وكنا تراباً وعظاماً ءانا لمبعوثون * أو آباؤنا الأولون * قل نعم وأنتم داخرون * فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم ينظرون * وقالوا يا ويْلنا هذا يوم الدين * هذا يوم الفصل الذي كنتم به تكذبون * احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون * من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم * وقِفُوهم انهم مسئولون * ما لكم لا تناصَرون * بل هم اليوم مُستسلمون﴾. وقوله تعالى: ﴿سأل سائل بعذابٍ واقع *

للكافرين ليس له دافع * من الله ذي المعارج * تعرُج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره - إلى قوله - يوم تكون السماء كالمُهْل * وتكون الجبال كالعِهن * ولا يسأل حميمٌ حميماً * يُبَصَّرُونهم، يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه﴾. وقوله تعالى: ﴿فذَرْهم يخوضوا ويلعبوا حتى يُلاقوا يومهم الذي يوعدون * يوم يخرجون من الأجداث سِراعاً كأنهم إلى نُصُبٍ يوفِضون * خاشعةً أبصارهم ترهقهم ذلةٌ ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون﴾. وقوله: ﴿فتوَلَّ عنهم يوم يدعُ الداع إلى شيء نُكُر * خُشَّعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد مُنتشِر * مُهْطِعين إلى الداع يقول الكافرون هذا يوم عسر﴾. وقوله تعالى: ﴿فكيف تتقون يوماً يجعل الوِلدان شيباً * السماء منفطر به كان وعده مفعولا﴾. وقوله تعالى: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم * يوم ترونها تذهَل كل مُرضعة عما أرضعتْ وتضع كل ذات حملٍ حملها وترى الناس سُكارى وما هم بسكارى ولكنَّ عذاب الله شديد﴾. ومثل هذا في القرآن كثير.

بيان بعض ضلالات من معتقدات الفلاسفة

وأيضاً الأنبياء وأتباعهم بل وجماهير الأمم متفقون على أن الله خلق السموات والأرض. فهي محدَثة بعد أن لم تكن. وكذلك أساطين الفلاسفة. والقول بقِدمها هو عن أرسطو وشيعته ومن وافقهم، فكيف يجوز أن يقال: إن الحكمة التي أمر الله نبيه أن يدعو الخلق بها هو هذا؟

وأيضاً فحكمتهم غايتها تعديل أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي هو كمالها. وهذا من أقلّ ما جاء به الرسل ومن توابعه. والمقصود بالعبادات التي أمرت بها الرسل تكميل النفس بمحبة الله تعالى وتألّهه. فإن النفس لها قوتان - عقلية وعملية - وهؤلاء جعلوا كمالها في العلم فقط، ثم ظنّوا ذلك هو العلم بالوجود المطلق حتى يصير الإنسان عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود. ومنهم من يقول: النفس إنما تبقى ببقاء معلومها، وهم يعتقدون بقاء الأفلاك، والعقول، والنفوس. فجعلوا كمالها في العلم بالموجودات التي اعتقدوا بقاءها. ومن تقرب إلى الإسلام منهم يقول: بل كمالها في العلم بواجب الوجود. وهذا يشبه قول الجهْم بن صفوان ومن وافقه في أن «الإيمان مجرد العلم بالله».

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع في جواب «المسألة الصفدية» وغير ذلك، وبيّنا أنهم غلطوا من وجوه. منها ظنهم أن كمال النفس في مجرد العلم؛ ومنها ظنهم أن هذا الكمال يحصل بمعرفة أمور كلية، لا موجودات معينة؛ ومنها ظنهم أن ما عندهم في الإلٰهيات علم، وأكثره جهل. ولهذا كان الغاية عندهم التشبه بالفلك.

ولهذا يصنف من يصنف منهم في الصلوة فليس المقصود منها عبادة الله ولا دعاؤه، فإنه لا يعلم الجزئيات عندهم، ولا يميّز بين المصلّي وغير المصلي. بل المقصود الصلوة هو العلم بالوجود المطلق الذي يزعمون أنه كمال النفس. والصلوة الظاهرة يطلب منها سياسة البدن ورياضته. وإنما قالوا أن يسأل القمر ويستعيذه فإنه يدبر هذا العالم بواسطة العقل الفعّال. فهو عندهم الرب الذي يُسأل ويُستعاذ به، ومنه فاضت العلوم على الأنبياء وغيرهم.

وربما قالوا: المقصود بالصلوة تذكّر الشرع الذي شرعه الشارع ليحفظ به القانون الذي شرعه لهم لمصلحة الدنيا، كما يذكر ذلك ابن سينا وغيره. وذلك أنهم لا يثبتون أن الله يسمع كلام العباد، ولا يرى أفعالهم، ولا يجيب دعاءهم، بل الدعاء عندهم هو تصرف النفس في هيولى العالم، فيحصل لها بما تهتم به من تجردها عن البدن نوع تجريد حتى تتصرف في هيولى العالم. وأما الرب تعالى فليس هو عندهم لا بكل شيء عليم، ولا على كل شيء قدير، ولا يعلم لا السرّ ولا النجوى ولا غير ذلك من أحوال العباد، ولا له ملائكة كثير ينزلون ويصعدون إليه عندهم، ولا يصعد إليه لا الكلم الطيب ولا العمل الصالح. وغاية الأنفس عندهم أن تكون متصلة بالعقل الفعال الذي هو ربها عندهم، لا تصعد إلى الله.

وإذا قالوا: «سعادة النفس أن تشهد الله وتراه» فحقيقة ذلك عندهم العلم بما تصورته من الوجود المطلق أو من وجود واجب الوجود. وصاحب «الكتب المضنون بها على غير أهلها» إذا تكلم في رؤية الحق ورؤية وجهه في كتابه «الإحياء» أو غيره قال: «هذا يعود مراده وهو معرفة النفس الناطقة بربها». هذه هي الرؤية عندهم، كما قد بين ذلك في غير موضع. لأن الأصول التي اعتقدوها من أقوال النفاة المعطلة ألجأتهم إلى هذه العقائد الفاسدة، كما بسط في موضعه. فكيف تكون الحكمة العلية التي أمر الله بها ورسوله موافقة لحكمة هؤلاء؟

ضلالهم في نفي علم الله وغيره من الصفات وردّه

ونحن قد بسطنا الكلام على فساد قولهم في «العلم» وغيره من الصفات، وبيّنا أصولهم التي أوجبت أن قالوا مثل هذه الأقوال التي هي من أعظم الفرية على الله، وبيّنا فسادها. ولهذا لما تفطن أبو البركات لفساد قول أرسطو أفرد مقالة في «العلم» وتكلم على بعض ما قاله في «المعتبر» وانتصف منه بعض الانتصاف، مع أن الأمر أعظم مما ذكره أبو البركات. وأعظم عُمَدهم في نفيه أنه يستلزم «التكثُّر» و«التغير».

فـ«التكثر» يريدون به إثبات الصفات. ثم ابن سينا وغيره أثبتوا علمه بنفسه وبلوازم نفسه

معيناً كالأفلاك، وكلياً كغيرها. فيلزمهم ما فرّوا منه من تعدد الصفات. وهم يقولون: انه عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، ولذيذ وملتذّ ولذة، وربما قالوا: مبتهج. وهي معان متعددة. ثم يكابرون فيقولون: العلم هو الحب، وهو القدرة، وهو اللذة. فيجعلون كل صفة هي الصفة الأخرى. ويزيدون مكابرة أخرى فيقولون: العلم هو العالم. والحب هو المحب، واللذة هو الملتذّ. فيجعلون الصفات عين الموصوف. ولما رأى الطوسي شارح «الإشارات» ما لزم صاحبها سلك طريقة أخرى جعل فيها العلم بالمعقولات هو نفس المعقولات. مع أنهم ليس لهم قط حجة على نفي الصفات إلا ما تخيّلوه من أن هذا «تركيب» وقد بيّنا فساده من وجوه كثيرة.

أما «التغيّر» فقالوا؛ العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأن قد كان، فيلزم أن يكون محلاً للحوادث. وهم ليس عندهم على نفي هذه اللوازم حجة أصلاً ـ لا بيّنة ولا شبهة. وإنما نفوه لنفيهم الصفات، لا لأمر يختص بذلك. بخلاف من نفى ذلك من الكُلاّبية ونحوهم. فانهم لما اعتقدوا أن القديم لا تقوم به الحوادث قالوا: لأنها لو قامت به لم يخلُ منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث. وقد بيّن أتباعهم كالرازي والآمدي وغيرهم فساد المقدمة الأولى التي يخالفهم فيها جمهور العقلاء ويقولون: بل القابل للشيء قد يخلو عنه وعن ضدّه. أما المقدمة الثانية فهي حجة المتكلمين الجهمية والقدرية ومن وافقهم من أهل الكلام على إثبات حدوث الأجسام باستلزامها للحوادث وقالوا؛ ما لا يخلو عن الحوادث أو ما لا يسبقها فهو حادث لبطلان حوادث لا أول لها، وهو التسلسل في الآثار.

وقد دلّ الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم. فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه. وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم وسمع نجواهم، كما قال تعالى: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما﴾. أي تشتكي إليه وهو يسمع التحاور ـ والتحاور تراجع الكلام ـ بينها، وبين الرسول. قالت عائشة: «سبحان الذي وسع سمعه الأصوات! لقد كانت المجادلة تشتكي إلى النبي (ص) في جانب البيت وانه ليخفى عليّ بعض كلامها فأنزل الله: قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما». وكما قال تعالى لموسى وهارون: ﴿لا تخافا انني معكما أسمع وأرى﴾. وقال: ﴿أم يحسبون أنا لا نسمع سرّهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾.

وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعاً في القرآن، مع إخباره

في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون. وقد أخبر بذلك في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بما شاء الله. بل أخبر بذلك نبيَّه وغير نبيه، ولا يحيطون بشيء من عمله إلا بما شاء. بل هو سبحانه يعلم ما كان، وما يكون، وما لو كان كيف كان يكون، كقوله: ﴿ولو رُدُّوا لعادوا لما نُهوا عنه﴾. بل وقد يعلم بعض عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا وهذا، ولا يحيطون بشيء من عمله إلا بما شاء.

والمقصود أن يعرف الإنسان أنهم يقولون من الجهل والكفر ما هو في غاية الضلال فراراً من لازم ليس لهم قط دليل على نفيه. ولو قُدر شبهة تعارض ثبوت العلم فأين هذا من هذا؟ وأين الأدلة الدالة على ثبوت علمه والمحذور في نفي علمه مما يُظن أنه يدل على نفي الصفات أو نفي بعضها دليلاً ومحذوراً؟.

بطلان قولهم: الثلاثة المذكورة في النحل هي البرهان والخطابة والجدل

والمقصود هنا أن ما يجعلونه من القرآن مطابقاً لأصولهم ليس كما يقولون. فإن قيل: لا ريب أن ما جاء به الرسول من الحكمة والموعظة الحسنة والجدل يخالف أقوال هؤلاء الفلاسفة أعظم من مخالفته لأقوال اليهود والنصارى. لكن المقصود أن الثلاثة المذكورة في القرآن هي البرهان الصحيح، والخطابة الصحيحة، والجدل الصحيح، وإن لم تكن هي عين ما ذكره اليونان. إذ المنطق لا يتعرض لشيء من المواد، وإنما الغرض أن هذه الثلاثة هي جنس هذه الثلاثة.

قيل: وهذا أيضاً باطل. فإن الخطابة عندهم ما كان مقدماته مشهورة، سواء كانت علماً مجرداً أو علماً [يقينياً]. والوعظ في القرآن هو الأمر والنهي والترغيب والترهيب، كقوله تعالى: ﴿ولو أنهم فعلوا ما يُوعظون به لكان خيراً لهم وأشدّ تثبيتاً * وإذاً لآتيناهم من لدنّا أجراً عظيماً * ولهديناهم صراطاً مستقيماً﴾، فقوله: «ما يوعظون به» أي ما يؤمنون به، وقال: ﴿يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين﴾، أي ينهاكم عن ذلك.

وأيضاً فالقرآن ليس فيه أنه قال «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل»، بل قال ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم﴾. وذلك لأن الإنسان له ثلاثة أحوال. إما أن يعرف الحق ويعمل به، وإما أن يعرفه ولا يعمل به، وإما أن يجحده. فأفضلها أن يعرف الحق ويعمل به. والثاني أن يعرفه لكن نفسه تخالفه فلا توافقه على العمل به. والثالث من لا يعرفه بل يعارضه.

فصاحب الحال الأول هو الذي يدعى بالحكمة، فإن الحكمة هي العلم بالحق والعمل به. فالنوع الأكمل من الناس من يعرف الحق ويعمل به، فيُدعون بالحكمة. والثاني من يعرف

لحق لكن تخالفه نفسه، فهذا يوعظ الموعظة الحسنة. فهاتان هما الطريقان - الحكمة والموعظة. وعامّة الناس يحتاجون إلى هذا وهذا. فإن النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته. فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة. فلا بد من الدعوة بهذا وهذا.

وأما الجدل فلا يدعى به، بل هو من باب دفع الصائل. فإذا عارض الحق معارض جودل بالتي هي أحسن. ولهذا قال «وجادلهم»، فجعله فعلاً مأموراً به مع قوله «ادعهم». فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وأمره أن يجادل بالتي هي أحسن. وقال في الجدال «بالتي هي أحسن» ولم يقل «بالحسنة» كما قال في الموعظة. لأن الجدال فيه مدافعة ومغاضبة، فيحتاج أن يكون بالتي هي أحسن حتى يُصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة، والموعظة لا تدافع كما يدافع المجادل. فما دام الرجل قابلاً للحكمة أو الموعظة الحسنة أو لهما جميعاً لم يحتج إلى مجادلة. فإذا مانع جودل بالتي هي أحسن.

والمجادلة بعلم كما أن الحكمة بعلم. وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى: ﴿ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلِمَ تُحاجُّون فيما ليس لكم به علم﴾. والله لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علماً. فلو قُدر أنه قال باطلاً لم يأمر الله أن يحتج عليهم بالباطل. لكن هذا قدر يُفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق. والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه. وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهم لتبيّن خطأ أحدهما لا بعينه. فالمقدمات الجدلية التي ليست علماً هذه فائدتها. وهذا يصلح لبيان خطأ الناس مجملاً.

ثم انهم تارة يجعلون النبوة إنما هي من باب الخطابة، وتارة يجعلون الخطابة أحد أنواع كلامها، فيتناقضون. وسبب ذلك أن القرآن أمر عظيم باهر لم يعرفوا قدره ولا قدروا ما فيه من العلم والحكمة، وأرادوا أن يشبّهوا به كلام قوم، كفارُ اليهود والنصارى أقل ضلالاً منهم في معرفة الله ومعرفة أنبيائه، وكتبه، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده. ولو شبّه مشبه القرآن بالتوراة والإنجيل لظهر خطأه غاية الظهور - والجميع كلام الله تعالى. فكيف بكلام هؤلاء الجهال الملاحدة؟



٧

الأزل والآخرة(*)

وسئل عن حديث أنس بن مالك، عن النبي (ص)، أنه قال: «سبعة لا تموت ولا تفنى ولا تذوق الفناء: النار وسكانها، واللوح، والقلم، والكرسي، والعرش» فهل هذا الحديث صحيح أم لا؟

فأجاب:

هذا الخبر بهذا اللفظ ليس من كلام النبي (ص)، وإنما هو من كلام بعض العلماء، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية كالجنة والنار، والعرش، وغير ذلك. ولم يقل بفناء جميع المخلوقات إلا طائفة من أهل الكلام المبتدعين، كالجهم بن صفوان ومن وافقه من المعتزلة ونحوهم، وهذا قول باطل يخالف كتاب الله وسنة رسوله، وإجماع سلف الأمة وأئمتها. كما في ذلك من الدلالة على بقاء الجنة وأهلها، وبقاء غير ذلك مما لا تتسع هذه الورقة لذكره. وقد استدل طوائف من أهل الكلام والمتفلسفة على امتناع فناء جميع المخلوقات بأدلة عقلية والله أعلم.

(*) مجموعة الفتاوى، ١٧٤/٤.

الفصل الثالث

العقائد المسيحية

١ ـ تحقيق العقائد المسيحية:
في حقيقة النقل عن المسيح(*)

ومن حجة الجمهور الذين يمنعون أن تكون جميع ألفاظ هذه الكتب المتقدمة الموجودة عند أهل الكتاب منزلة من عند الله لم يقع فيها تبديل، ويقولون انه وقع التبديل في بعض ألفاظها أو يقولون انه لم يعلم أن ألفاظها منزلة من عند الله، فلا يجوز أن يحتج بما فيها من الألفاظ في معارضة ما علم ثبوته: انهم قالوا التوراة والإنجيل الموجودة اليوم بيد أهل الكتاب لم تتواتر عن موسى وعيسى عليهما السلام. أما التوراة فإن نقلها انقطع لما خرب بيت المقدس أولاً وأجلي منه بنو إسرائيل. ثم ذكروا أن الذي أملاها عليهم بعد ذلك شخص واحد يقال له عازر وزعموا أنه نبيٌّ ومن الناس من يقول انه لم يكن نبياً، وأنها قوبلت بنسخة وجدوها عتيقة، وقيل انه أحضرت نسخة كانت بالمغرب. وهذا كله لا يوجب تواتر جميع ألفاظها ولا يمنع وقوع الغلط في بعضها كما يجري مثل ذلك في الكتب التي يلي نسخها ومقابلتها وحفظها القليل الإثنان والثلاثة. وأما الإنجيل الذي بأيديهم فانهم معترفون بأنه لم يكتبه المسيح عليه السلام ولا أملاه على من كتبه، وإنما أملوه بعد رفع المسيح متى ويوحنا، وكانا قد صحبا المسيح، ولم يحفظه خلق كثير يبلغون عدد التواتر. ومرقص ولوقا وهما لم يريا المسيح عليه السلام. وقد ذكر هؤلاء أنهم ذكروا بعض ما قاله المسيح وبعض أخباره وأنهم لم يستوعبوا ذكر أقواله وأفعاله. ونقل اثنين وثلاثة وأربعة يجوز عليه الغلط لا سيما وقد غلطوا في المسيح نفسه حتى اشتبه عليهم بالمصلوب.

(*) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ١٠/٣٦٨ ـ ٣٧٣، ٣٧٥ ـ ٣٧٦، ١٠/٢ ـ ٢٠، ٢٢ ـ ٢٤.

ولكن النصارى يزعمون أن الحواريين رسل الله مثل عيسى ابن مريم وموسى عليهما السلام وأنهم معصومون وأنهم سلموا إليهم التوراة والإنجيل، وأن لهم معجزات. وقالوا لهم هذه التوراة وهذا الإنجيل. ويقررون مع هذا بأنهم ليسوا بأنبياء. فإذا لم يكونوا أنبياء، فمن ليس بنبي ليس بمعصوم عن الخطأ ولو كان من أعظم أولياء الله، ولو كانت له خوارق عادات. فأبو بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم من أفاضل الصحابة عند المسلمين أفضل من الحواريين ولا معصوم عندهم إلا من كان نبياً، ودعوى أنهم رسل الله مع كونهم ليسوا بأنبياء تناقض.

وكونهم رسل الله هو مبني على كون المسيح هو الله فانهم رسل المسيح، وهذا الأصل باطل. ولكن في طريق المناظرة والمجادلة بالتي هي أحسن فنمنعهم في هذا المقام ونطالبهم بالدليل على أنهم رسل الله وليس لهم على ذلك دليل، فإنه لا يثبت أنهم رسل الله إن لم يثبت أن المسيح هو الله. وإثباتهم أن المسيح هو الله إما أن يكون بالعقل أو بالسمع. والعقل لا يثبت ذلك بل يحيله، وهم لا يدعون ثبوت ذلك بالعقل. بل غاية ما يدعون إثبات إمكانه بالعقل لا إثبات وجوده مع أن ذلك أيضاً باطل، وإنما يدعون ثبوت وجوده بالسمع وهو ما ينقلونه عن الأنبياء من ألفاظ يدعون ثبوتها عن الأنبياء ودلالتها على أن المسيح هو الله كسائر من يحتج بالحجة السمعية، فإن عامة بيان صحة الإسناد دون بيان دلالة المتن وكلا المقدمتين باطلة. ولكن يقال لهم في هذا المقام أنتم لا يمكنكم إثبات كون المسيح هو الله إلا بهذه الكتب، ولا يمكنكم تصحيح هذه الكتب إلا بإثبات أن الحواريين رسل الله معصومون. ولا يمكنهم إثبات أنهم رسل الله إلا بإثبات أن المسيح هو الله، فصار ذلك دوراً ممتنعاً. فإنه لا تعلم إلهية المسيح إلا بثبوت هذه الكتب ولا تثبت هذه الكتب إلا بثبوت أنهم رسل الله، ولا يثبت ذلك إلا بثبوت أنه الله. فصار ثبوت الإلهية متوقفاً على ثبوت آلوهيته وثبوت كونهم رسل الله متوقفاً على كونهم رسل الله، فصار ذلك دوراً ممتنعاً. وقد يدعون عصمة الحواريين وعصمة أهل المجامع بعد الحواريين كأهل المجمع الأول الذي كان بحضرة قسطنطين الذي حضره ثلاثمائة وثمانية عشر، ووضعوا لهم الأمانة التي هي عقيدة النصارى التي لا يصح لهم قربان إلا بها فيزعمون أن الحواريين أو هؤلاء جرت على أيديهم خوارق وقد يذكرون أن منهم من جرى إحياء الميت على يديه، وهذا إذا كان صحيحاً مع أن صاحبه لم يذكر أنه نبي لا يدل على عصمته. فإن أولياء الله من الصحابة والتابعين بعدهم بإحسان وسائر أولياء الله من هذه الأمة وغيرها لهم من خوارق العادات ما يطول وصفه، وليس فيهم معصوم يجب قبول كل ما يقول، بل يجوز الغلط على كل واحد منهم، وكل واحد يؤخذ من قوله ويترك إلا الأنبياء عليهم السلام.

والمقصود هنا أنه ليس مع النصارى نقل متواتر عن المسيح بألفاظ هذه الأناجيل ولا نقل متواتر ولا آحاد بأكثر ما هم عليه من الشرائع، ولا عندهم ولا عند اليهود نقل متواتر بألفاظ التوراة ونبوات الأنبياء كما عند المسلمين نقل متواتر بالقرآن وبالشرائع الظاهرة المعروفة للعامة والخاصة. وهذا مثل الأمانة التي هي أصل دينهم وصلاتهم إلى المشرق وإحلال الخنزير وترك الختان وتعظيم الصليب واتخاذ الصور في الكنائس وغير ذلك من شرائعهم، ليست منقولة عن المسيح ولا لها ذكر في الأناجيل التي ينقلونها عنه. وهم متفقون على أن الأمانة التي جعلوها أصل دينهم وأساس اعتقادهم ليست ألفاظها موجودة في الأناجيل، ولا هي مأثورة عن الحواريين، وهم متفقون على أن الذين وضعوها أهل المجمع الأول الذين كانوا عند قسطنطين الذي حضره ثلاثمائة وثمان عشر وخالفوا عبد الله بن أريوس الذي جعل المسيح عبداً لله كما يقوله المسلمون، ووضعوا هذه الأمانة. وهذا المجمع كان بعد المسيح بمدة طويلة تزيد على ثلاثمائة سنة وبسطه له موضع آخر. وإنما المقصود هنا الجواب عن قولهم إن محمداً (ص) ثبت ما معهم، وأنه نفي عن إنجيلهم وكتبهم التي بأيديهم التهم والتبديل لها والتغيير، لما فيها بتصديقه إياها. وقد تبين أن محمداً (ص) لم يصدق شيئاً من دينهم المبدل والمنسوخ ولكن صدق الأنبياء قبله وما جاءوا به وأثنى على من اتبعهم لا على من خالفهم أو كذب نبياً من الأنبياء، وأن كفر النصارى من جنس كفر اليهود. فإن اليهود بدلوا معاني الكتاب الأول وكذبوا بالكتاب الثاني وهو الإنجيل، وكذلك النصارى بدلوا معاني الكتاب الأول التوراة والإنجيل وكذبوا بالكتاب الثاني وهو القرآن. وأنهم ادعوا أن محمداً (ص) صدق بجميع ألفاظ الكتب التي عندهم. فجمهور المسلمين يمنعون هذا ويقولون إن بعض ألفاظها بُدِّلَ كما قد بدل كثير من معانيها، ومن المسلمين من يقول التبديل إنما وقع في معانيها لا في ألفاظها. وهذا القول يقرّ به عامة اليهود والنصارى. وعلى القولين فلا حجة لهم في تصديق محمد (ص) لما هم عليه من الدين الباطل، فإن الكتب الإلهية التي بأيديهم لا تدل على صحة ما كفرهم به محمد (ص) وأمته، مثل التثليث والاتحاد والحلول وتغيير شريعة المسيح وتكذيب محمد (ص). فليس في الكتب التي بأيديهم ما يدل لا نصاً ولا ظاهراً على الأمانة التي هي أصل دينهم وما في ذلك من التثليث والاتحاد والحلول، ولا فيها ما يدل على أكثر شرائعهم كالصلاة إلى الشرق واستحلال المحرمات من الخنزير والميتة ونحو ذلك كما قد بسط في موضع آخر.

وهم [علماء النصارى] بنوا كلامهم على أصلين فاسدين. أحدهما أن الرسول ثبّت ما معهم ونفى عن كتبهم التي بين أيديهم التهم والتبديل والتغيير لها، ومقصودهم بذلك لا

يتم إلا إذا نفى التبديل عن لفظها ومعناها، وهذا مما يعلم كل عاقل أن الرسول لم ينفه عنها؛ بل النقل المتواتر عنه بنقيض ذلك. وهم أيضاً وكل عاقل يعلم أن الكتب التي بأيديهم في تفسيرها من الاختلاف والاضطراب بين فرق النصارى وبين النصارى واليهود ما يوجب القطع بأن كثيراً من ذلك مبدل محرّف. وكذلك وقع في تغيير شرائع هذه الكتب. فإن الكتب تضمنت أصلين، الأخبار والأمر. والإيمان بها لا يتم إلا بتصديقها فيما أخبرت وإيجاب طاعتها فيما أوجبته. وأهل الكتاب يكذبون بكثير مما أخبرت به ولا يوجبون طاعتها في كثير مما أوجبته وأمرت به. وكل فرقة منهم تشهد على الفرقة الأخرى بمثل ذلك. والنصارى لهم سبعة مجامع مشهورة عندهم، وهم في كل مجمع يلعنون طائفة منهم كثيرة ويكفرونهم ويقولون عنهم انهم كذبوا يبعض ما في تلك الكتب ولم يوجبوا طاعة بعض أمرها. وتلك الطائفة تشهد على الأخرى بأنها كذبت يبعض ما فيها. ثم فرقهم الثلاثة المشهورة النسطورية والملكية واليعقوبية كل طائفة تكفر الأخرى وتلعنها وتشهد عليها أنها مكذبة لبعض ما في النبوات غير موجبة لطاعة بعض ما فيها، بل اختلافهم في نفس التوحيد والرسالة. فزعم كل فريق منهم أن المسيح جاء بما هم عليه، والمسيح عليه السلام وجميع الرسل بريئون من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً وبريئون ممن يقول على الله غير الحق أو يقول على الله ما لا يعلم، وبريئون من كل قول باطل يقال على الله عز وجل وإن كان قائله مخطئاً لم يتعمد الكذب. وفي مقالات النصارى من هذه الأنواع ما يطول وصفه.

وأما الأناجيل التي بأيدي النصارى فهي أربعة أناجيل إنجيل متى ويوحنا ولوقا ومرقس. وهم متفقون على أن لوقا ومرقس لم يريا المسيح وإنما رآه متى ويوحنا، وأن هذه المقالات الأربعة التي يسمونها الإنجيل وقد يسمون كل واحد إنجيلاً، إنما كتبها هؤلاء بعد أن رفع المسيح، فلم يذكروا فيها أنها كلام الله، ولا أن المسيح بلغها عن الله، بل نقلوا فيها أشياء من كلام المسيح وأشياء من أفعاله ومعجزاته. وذكروا أنهم لم ينقلوا كل ما سمعوه منه ورأوه، فكانت من جنس ما يرويه أهل الحديث والسير والمغازي عن النبي (ص) من أقواله وأفعاله التي ليست قرآناً. فالأناجيل التي بأيديهم شبه كتاب السيرة وكتب الحديث، ومثل هذه الكتب وإن كان غالبها صحيحاً، وما قاله المسيح عليه السلام فهو مبلغ له عن الله، يجب فيه تصديق خبره وطاعة أمره، فهو يشبه ما قاله الرسول من السنة. فإن منها ما يذكر الرسول أنه قول الله كقوله يقول الله تعالى: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، ونحو ذلك. ومنها ما يقوله هو ولكن هو أيضاً مما أوحاه الله إليه، فمن أطاع الرسول فقد أطاع الله. فهكذا ما ينقل في الإنجيل هو من هذا النوع، فإنه وإن كان أمراً من المسيح فأمر

المسيح أمر الله، ومن أطاع المسيح فقد أطاع الله. وما أخبر به المسيح عن الغيب فالله أخبره به، فإنه معصوم أن يكذب فيما يخبر به.

وإذا كان الإنجيل يشبه السنة المنزلة فإنه قد يقع في بعض ألفاظها غلط كما يقع في كتاب السيرة وسنن أبي داود والترمذي وابن ماجة. ثم هذه الكتب قد اشتهرت واستفاضت بين المسلمين، فلا يمكن أحد بعد اشتهارها وكثرة النسخ بها أن يبدلها كلها، لكن في بعض ألفاظها غلط وقع فيها قبل أن تشتهر. فإن المحدث وإن كان عدلاً، فقد يغلط. لكن ما تلقاه المسلمون بالقبول والتصديق والعلم من الأخبار فهو ما يجزم جمهور المسلمين بصدقه عن نبيهم. هذا مذهب السلف وعامة الطوائف، كجمهور الطوائف الأربعة وجمهور بعض أهل الكلام من الكلاَّبية والكرَّامية والأشعرية وغيرهم. ولكن ظن بعض أهل الكلام أنه لا يجزم بصدقها لكون الواحد قد يغلط أو يكذب وهذا الظن إنما يتوجه في الواحد الذي لم يعرف صدقه وضبطه. أما إذا عرف صدقه وضبطه، إما بالمعجزات كالأنبياء، وإما بتصديق النبي له فيما يقول، وإما باتفاق الأمة المعصومة على صدقه واتفاقهم على العمل بخبره أو اتفاقهم على قبول خبره وإقراره وذكره من غير نكير أو ظهور دلائل وشواهد وقرائن احتفت بخبره ونحو ذلك من الدلائل الدالة على صدق المخبر، فهذه يجب معها الحكم بصدقه بأنه لم يكذب ولم يغلط، وإن كان خبره لو تجرد عن تلك الدلائل أمكن كذبه أو غلطه، كما أن الخبر المجرد لا يجزم بكذبه إلا بدليل يدل على ذلك، أما قيام دليل عقلي قاطع أو سمعي قاطع على أنه بخلاف مخبره، فيجزم ببطلان مخبره. وحينئذ فالمخبر إما كاذب أو غالط، قد يعلم أحدهما بدليل.

فالمسلمون عندهم من الأخبار عن نبيهم ما هو متواتر وما اتفقت الأمة المعصومة على تصديقه وما قامت دلائل صدقه من غير هذه الجهة، مثل أن يخبر واحد أو اثنان أو ثلاثة بحضرة جمع كثير لا يجوز أن يتواطأوا على الكذب بخبر يقولون إن أولئك عاينوه وشاهدوه، فيقرونهم على هذا ولا يكذب به منهم أحد، فيعلم بالعادة المطردة أنه لو كان كاذباً لامتنع اتفاق أهل التواتر على السكوت عن تكذيبه. كما يمتنع اتفاقهم على تعمد الكذب. وإذا نقل الواحد والاثنان ما توجب العادة اشتهاره وظهوره ولم يظهر، ونقلوه مستخفين بنقله، لم ينقلوه على رؤوس الجمهور، علم أنهم كذبوا فيه. ودلائل صدق المخبر وكذبه كثيرة متنوعة ليس هذا موضع بسطها، ولكن المقصود هنا أن المسلمين تواتر عنهم عن نبيهم ألفاظ القرآن ومعانيه المجمع عليها والسنة المتواترة، وهم يحفظون القرآن في صدورهم لا يحتاجون في حفظه إلى كتاب مسطور، فلو عدمت المصاحف من الأرض لم يقدح ذلك فيما حفظوه. بخلاف أهل الكتاب، فإنه لو عدمت نسخ الكتب لم يكن

عندهم به نقل متواتر بألفاظها إذ لا يحفظها إلا قليل لا يوثق بحفظهم، فلهذا كان أهل الكتاب بعد انقطاع النبوة عنهم يقع فيهم من تبديل الكتاب: إما تبديل بعض أحكامها ومعانيها، وإما تبديل بعض ألفاظها ما لم يقوموا بتقويمه. ولهذا لا يوجد فيهم الإسناد الذي للمسلمين ولا لهم كلام في نقلة العلم وتعديلهم وجرحهم ومعرفة أحوال نقلة العلم ما للمسلمين، ولا قام دليل سمعي ولا عقلي على أنهم لا يجتمعون على خطأ. بل قد علم أنهم اجتمعوا على الخطأ لما كذبوا المسيح ثم كذبوا محمداً (ص) فإذا كانت الكتب المنقولة عن الأنبياء من جنس الكتب المنقولة عن محمد ولم تكن متواترة عنهم ولم يكن تصديق غير المعصوم حجة، لم يكن عندهم من العلم بالتمييز بين الصدق والكذب ما عند المسلمين.

فهذه الأناجيل التي بأيدي النصارى من هذا الجنس، فيها شيء كثير من أقوال المسيح وأفعاله ومعجزاته وفيها ما هو غلط عليه بلا شك. والذي كتبها في الأول إذا لم يكن ممن يتهم بتعمد الكذب فإن الواحد والإثنين والثلاثة والأربعة لا يمتنع وقوع الغلط والنسيان منهم، لا سيما ما سمعه الإنسان ورآه ثم حدث به بعد سنين كثيرة. فإن الغلط في مثل هذا كثير، ولم يكن هناك أمة معصومة يكون تلقيها لها بالقبول والتصديق موجباً للعلم بها لئلا تجتمع الأمة المعصومة على الخطأ، والحواريون كلهم اثنا عشر رجلاً. وقصة الصلب مما وقع فيها الاشتباه، وقد قام الدليل على أن المصلوب لم يكن المسيح عليه السلام بل شبهه وهم ظنوا أنه المسيح. والحواريون لم ير أحد منهم المسيح مصلوباً بل أخبرهم بصلبه بعض من شهد ذلك من اليهود. فبعض الناس يقولون إن أولئك تعمدوا الكذب، وأكثر الناس يقول اشتبه عليهم، ولهذا كان جمهور المسلمين يقولون في قوله: ﴿ولكن شبه لهم﴾ عن أولئك، ومن قال بالأول جعل الضمير في «شبه لهم» عن السامعين لخبر أولئك. فإذا جاز أن يغلطوا في هذا ولم يكونوا معصومين في نقله، جاز أن يغلطوا في بعض ما ينقلونه عنه. وليس هذا مما يقدح في رسالة المسيح ولا فيما تواتر نقله عنه بأنه رسول الله الذي يجب اتباعه سواء صلب أو لم يصلب، وما تواتر عنه فإنه يجب الإيمان به سواء صلب أو لم يصلب، والحواريون مصدقون فيما ينقلونه عنه لا يتهمون بتعمد الكذب عليه لكن إذا غلط بعضهم في بعض ما ينقله لم يمنع ذلك أن يكون غيره معلوماً لا سيما إذا كان ذلك الذي غلط فيه مما تبين غلطه فيه في مواضع أُخر.

وقد اختلفت النصارى في عامة ما وقع فيه الغلط حتى في الصلب. فمنهم من يقول المصلوب لم يكن المسيح بل الشبه كما يقول المسلمون، ومنهم من يقر بعبوديته لله وينكر الحلول والاتحاد كالآريوسية. ومنهم من ينكر الاتحاد وإن أقر بالحلول كالنسطورية. وأما

الشرائع التي هم عليها، فعلماؤهم يعلمون أن أكثرها ليس عن المسيح عليه السلام. فالمسيح لم يشرع لهم الصلاة إلى المشرق، ولا الصيام الخمسين، ولا جعله في زمن الربيع ولا عيد الميلاد والغطاس وعيد الصليب وغير ذلك من أعيادهم. بل أكثر ذلك مما ابتدعوه بعد الحواريين مثل عيد الصليب، فإنه مما ابتدعته هيلانة الحرانية أم قسطنطين. وفي زمن قسطنطين غيروا كثيراً من دين المسيح، العقائد والشرائع، فابتدعوا الأمانة التي هي عقيدة إيمانهم، وهي عقيدة لم ينطق بها شيء من كتب الأنبياء التي هي عندهم، ولا هي منقولة عن أحد من الأنبياء ولا عن أحد من الحواريين الذين صحبوا المسيح، بل ابتدعها لهم طائفة من أكابرهم قالوا كانوا ثلاث مائة وثمانية عشر. واستندوا في ذلك إلى ألفاظ متشابهة في الكتب وفي الكتب ألفاظ محكمة تناقض ما ذكروه. وكذلك عامة شرائعهم التي وضعوها في كتاب القانون، بعضها منقول عن الأنبياء وبعضها منقول عن الحواريين، وكثير منها مما ابتدعوه ليست منقولة عن أحد من الأنبياء ولا عن الحواريين، وهم لا يجوزون لأكابر أهل العلم والدين أن يغيروا ما رأوه من الشرائع ويضعوا شرعاً جديداً. فلهذا كان أكثر شرعهم مبتدعاً لم ينزل به كتاب ولا شرعه نبي.

(فصل) وأما قولهم كيف يمكن تغيير كتبنا التي هي مكتوبة باثنين وسبعين لساناً وفي كل لسان منها كذا كذا ألف مصحف ومضى عليها إلى مجيء محمد أكثر من ستمائة سنة، فيقال: أما بعد انتشارها هذا الانتشار، فلم يقل المسلمون بل ولا طائفة معروفة منهم أن ألفاظ جميع كل نسخة في العالم غيرت. لكن جمهور المسلمين الذين يقولون إن في ألفاظها ما غير إنما يدعون تغيير بعض ألفاظها قبل المبعث أو تغيير بعض النسخ بعد المبعث، لا تغيير جميع النسخ. فبعض الناس يقول إن ذلك التغيير وقع في أول الأمر، ويقول بعضهم إن منها ما غير بعد مبعث محمد (ص)، ولا يقولون إنه غير كل نسخة في العالم؛ بل يقولون غير بعض النسخ دون البعض وظهر عند كثير من الناس النسخ المبدلة دون التي لم تبدل. والنسخ التي لم تبدل هي موجودة عند بعض الناس ومعلوم أن هذا لا يمكن نفيه فإنه لا يمكن أحداً أن يعلم أن كل نسخة في العالم بكل لسان مطابق لفظها سائر النسخ لسائر الألسنة إلا من أحاط علماً بذلك، وهم قد سلموا أن أحداً لا يمكنه ذلك. وأما من ذكر أن التغيير وقع في أول الأمر، فهم يقولون إنما أخذت الأناجيل عن أربعة، اثنان منهم لم يريا المسيح بل إنما رآه اثنان من نقلة الإنجيل متى ويوحنا، ومعلوم إمكان التغيير في مثل ذلك. وأما قولهم انها مكتوبة باثنين وسبعين لساناً، فمعلوم باتفاق النصارى أن المسيح لم يكن يتكلم إلا بالعبرية كسائر أنبياء بني إسرائيل، وأنه كان مختوناً ختن بعد السابع كما يختتن بنو إسرائيل، وأنه كان يصلي إلى قبلتهم لم يكن يصلي إلى الشرق ولا أمر بالصلاة

إلى الشرق. ومن قال إن لسانه كان سريانياً كما يظنه بعض الناس فهو غالط، فالكلام المنقول عنه في الأناجيل إنما تكلم به عبرياً ثم ترجم من تلك اللغة إلى غيرها. والترجمة يقع فيها الغلط كثيراً، كما وجدنا في زماننا من يترجم التوراة من العبرية إلى العربية ويظهر في الترجمة من الغلط ما يشهد به الحذاق الصادقون ممن يعرف اللغتين. والنصارى يقولون إنما كتبت بأربع لغات بالعبرية والرومية واليونانية والسريانية. وأما قولهم انها كتبت باثنين وسبعين لغة فهذا إن كان صحيحاً، فإنما كتبت بعد أن كتبت تلك الأربعة. فإذا كان الغلط وقع في مواضع من تلك الأربعة لم يرفعه بعد ذلك كتابتها باثنين وسبعين لغة. فإن المسلمين لا يقولون انها كتبت باثنين وسبعين لغة غير لفظها في جميع الألسن الاثنين وسبعين لغة في كل نسخة من ذلك. وإنما يقال التغيير وقع قبل ذلك كما يقال في سائر ما يرونه عن المسيح وموسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه من الحديث، مثل سيرة ابن إسحاق وأحاديث السنن والمساند المأثورة عن النبي (ص). فإن في العالم بكل كتاب منها نسخاً كثيرة لا يمكن أن يغير منها فصل طويل. ولكن في نفس السيرة وقع غلط في مواضع وأحاديث، وقعت في السنن هي غلط في الأصل. فاشتهار النسخ بها بعد ذلك لا يمنع وقوع الغلط في الأصل. وهذه كتب التفسير والفقه والدقائق ما من كتاب إلا وبه نسخ كثيرة في العالم لا يمكن تغيير فصل طويل منها، وفيها أحاديث غلط في الأصل. والأناجيل التي بأيدي النصارى تشبه هذا، ولهذا أمروا أن يحكموا بما فيها فإن فيها أحكام الله. وعامة ما فيها من الأحكام لم يبدل لفظه وإنما بدلت بعض ألفاظ الخبريات وبعض معاني الأمريات كما نؤمر نحن أن نعمل بأحاديث الأحكام المعروفة عن النبي (ص)، فإن العلماء اعتنوا بضبطها أكثر من اعتنائهم بضبط الخبريات كأحاديث الزهد والقصص والفضائل ونحو ذلك، إذ حاجة الأمم إلى معرفة الأمر والنهي أكثر من حاجتهم إلى معرفة التفاصيل بالخبريات التي يكتفى بالإيمان المجمل بها. وأما الأمر والنهي فلا بد من معرفته على وجه التفصيل، إذ العمل بالمأمور لا يكون إلا مفصلاً والمحظور الذي يجب اجتنابه لا بد أن يميز بينه وبين غيره كما قال تعالى: ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبيِّن لهم ما يتقون﴾. والنصارى لا يحتاجون عند أنفسهم إلى هذا، فإنه لا يجب عندهم أن يتمسكوا بشرع منقول عن المسيح عليه السلام، وعندهم لأكابرهم أن يشرعوا ديناً لم يشرعه المسيح ويقولون ما شرعه هؤلاء فقد شرعه المسيح، فلم يكن لهم عناية ولا معرفة بشرع المسيح كما للمسلمين عناية ومعرفة بشرع محمد (ص).

(فصـل) وأما التوراة، فمن المعلوم عند المسلمين واليهود والنصارى أن بيت المقدس خرب الخراب الأول وخلا أهله منه وسبوا، ولم يكن هناك من التوراة نسخ كثيرة ظاهرة، بل إنما

أخذت عن نفر قليل. كما يقولون إن عزيراً أملاها، وإنهم وجدوا نسخة أخرى فقابلوها بها. والمقابلة تحصل باثنين وقد يغلط أحدهما. وهم يذكرون أن من الملوك من أمر اثنين وسبعين حبراً منهم بنقلها واعتبر بعض تلك النسخ ببعض، وهذا إذا كان صدقاً لا يمنع أن يكون الغلط وقع في بعض ألفاظها قبل ذلك، إلا أن يثبت أنها مأخوذة عن نبي معصوم أو أقر جميع ألفاظها نبي معصوم، فما قاله المعصوم فهو حق، وما ثبت بالنقل المتواتر فهو حق. وهؤلاء القائلون انه وقع التغيير في بعض ألفاظها في ذلك الزمان يقولون: لم تؤخذ عن نبي معصوم ولا نقلت بالتواتر. ومن نازع من المسلمين وأهل الكتاب يقولون أخذت عن العزير وهو نبي معصوم، وهذا مما يحتاج المثبت فيه والنافي إلى تحقيقه. وإذا قالت النصارى: فالمسيح عليه السلام أقرها، قيل المسيح عليه السلام لم يمكن أن يلزمهم بما أوجبه الله عليهم من الإيمان به وطاعته، فكيف كان يمكنه أن يغير نسخ التوراة التي عندهم مع كثرتها وهم قد طلبوا قتله وصلبه لعجزه وضعفه، وصلبوا شبيهه كما يقوله المسلمون أو صلبوا نفسه كما يقوله النصارى؟ فكيف كان يمكنه أن يصلح ما غير منها؟ وأما من بعد المسيح فليس معصوماً. والمسيح غير بعض أحكامها وأقر أكثرها، والأحكام إنما يدعي المسلمون فيها النسخ وتبديلها بالاعتقاد بخلاف موجبها والعمل بذلك لا يحتاجون إلى دعوى تبديل ألفاظها كما بدلوا شريعة الرجم بغيرها وهو مكتوب في التوراة بخلاف الخبريات، فإن هذه تقول أكثر المسلمين أن التغيير وقع في بعض ألفاظها.

وأما النبوات المنقولة عن الاثنين وعشرين نبياً، فهذه لا تعلم منها نبوة واحدة تواترت جميع ألفاظها، بل أحسن أحوالها أن تكون بمنزلة الإنجيل وهو بمنزلة ما ينقل من أقوال الأنبياء وسيرهم كسيرة ابن إسحق أو بعض كتب المسانـد والسنن التي ينقل فيها ما ينقله الناقلون من أقوال النبي (ص) وأفعاله، وأكثره صدق وبعضه غلط.

(فصـل) وأما من قال انه غير بعض ألفاظها بعد مبعث محمد (ص)، فهؤلاء يقولون انه كان في التوراة والإنجيل وغيرهما ألفاظ صريحة بأمور: منها اسم محمد (ص)، وأنه عمد بعض أهل الكتاب، فغيروا بعض الألفاظ في النسخ التي كانت عندهم. لا يقولون إن هؤلاء غيروا كل نسخة كانت على وجه الأرض، لكن غيروا بعض ألفاظ النسخ. وكتب الناس من تلك النسخ المغيرة نسخاً كثيرة انتشرت، فصار أكثر ما يوجد عند كثير من أهل الكتاب هو من تلك النسخ المغيرة. وفي العالم نسخ أخرى لم تغير، فذكر كثير من الناس أنه رآها وقرأها وفي تلك النسخ ما ليس في النسخ الأخرى. ومما يدل على ذلك أنك في هذا الزمان إذا أخذت نسخ التوراة الموجودة عند اليهود والنصارى والسامرة، وجدت بينهما اختلافاً في مواضع متعددة. وكذلك نسخ الإنجيل وكذلك نسخ الزبور، مختلفة

اختلافاً متبايناً، بحيث لا يعلم العاقل أن جميع نسخ التوراة الموجودة متفقة على لفظ واحد. ولا يعلم أن جميع نسخ الإنجيل متفقة على لفظ واحد ولا يعلم أن جميع نسخ الزبور متفقة على لفظ واحد، فضلاً عن سائر النبوات. ومعلوم أنه لا يمكن أهل الكتاب إقامة حجة على أن جميع النسخ بجميع اللغات في زوايا الأرض متفقة على لفظ واحد في جميع ما هو موجود من جميع النبوات.

والنسخ إنما هي موجودة عند علماء أهل الكتاب وليس عامتهم يحفظ ألفاظها كما يحفظ عوام المسلمين ألفاظ القرآن. فإذا قصد طائفة منهم تغيير نسخة أو نسخ عندهم أمكن ذلك. ثم إذا تواطأت طائفة أخرى على أن لا يذكروا ذلك أمكن ذلك، ولكن إذا كانت الطوائف ممن لا يمكن تواطؤها على الكذب أو الكتمان امتنع ذلك فيهم. وقد رأينا عند أهل الكتاب كتباً يدعون أنها عندهم من النبي (ص) بخط علي بن أبي طالب فيها أمور تتعلق بأغراضهم، وقد التبس أمرها على كثير من المسلمين وعظموا ما فيها، وأعطوا أهل الكتاب ما كتب لهم فيها معتقدين أنهم ممتثلون ما فيها. فلما وصلت إلى من وصلت إليه من علماء المسلمين بينوا كذبها بطرق معلومة بالتواتر مثل ذكرهم فيها.

وأما حجتهم الداحضة بقولهم إن جميع كتب النبوات التي في العالم من التوراة والإنجيل والزبور والنبوات موجودة باثنين وسبعين لساناً بلفظ واحد وقول واحد، فهل يقول عاقل من العقلاء انه علم ذلك وانه علم أن كل نسخة من النبوات الأربع والعشرين بأحد الألسنة الاثنين والسبعين موافقة لكل نسخة في سائر الألسنة؟ ولو ادعى مدع أن كل نسخة من التوراة في العالم باللسان العربي أو كل نسخة من الإنجيل في العالم باللسان العربي أو كل نسخة في العالم من الزبور باللسان العربي موافقة لجميع النسخ العربية الموجودة في زوايا العالم، لكان قد ادعى ما لا يعلمه ولا يمكنه علمه، فمن أين له ذلك؟

٢

المسيح والله(*)

قالوا: [المسيحيون] والثلاثة أسماء فهي إله واحد ورب واحد وخالق واحد ومسمى واحد، لم يزل ولا يزال شيئاً حياً ناطقاً أي الذات والنطق والحياة. فالذات عندنا الأب الذي هو ابتداء الاثنين والنطق الابن الذي هو مولود منه، كولادة النطق من العقل، والحياة هي الروح القدس. والجواب عن هذا من وجوه. الأول: إن أسماء الله تعالى متعددة كثيرة فإنه ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم * هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون * هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾، وقال تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾ و﴿قل ادعوا الله أو ادعو الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾، وقال تعالى: ﴿طه * ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى إلا تذكرة لمن يخشى * تنزيلاً ممن خلق الأرض والسموات العلى * الرحمٰن على العرش استوى * له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى * وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى * الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى﴾. وفي الصحيحين عن النبي (ص) أنه قال: إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة. وهذا معناه في أشهر قولي العلماء وأصحهما أن من أسمائه تعالى تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة وإلا فأسماؤه تبارك وتعالى أكثر من ذلك.

الوجه الثاني قولهم الاب الذي ابتداء الاثنين والابن النطق الذي هو مولود منه كولادة

(*) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ١٠٩/٢ - ١١٧، ١٥٧ - ١٦٠، ١٦٢ - ١٦٣.

النطق من العقل، كلام باطل. فإن صفات الكمال لازمة لذات الرب عز وجل أولاً وآخراً، لم يزل ولا يزال حياً عالماً قادراً، لم يصر حياً بعد أن لم يكن حياً ولا عالماً بعد أن لم يكن عالماً. فإذا قالوا إن الاب الذي هو الذات هو ابتداء الحياة والنطق، اقتضى ذلك أن يكون الاب قبل الحياة والنطق، وأن يكون فاعلاً للحياة والنطق. فإن ما كان ابتداء لغيره يكون متقدماً عليه أو فاعلاً له، وهذا في حق الله باطل. وكذلك قولهم إن النطق مولود منه كولادة النطق من العقل، فإن المولود من غيره متولد منه، فيحدث بعد أن لم يكن كما يحدث النطق شيئاً فشيئاً سواء أريد بالنطق العلم أو البيان، فكلاهما لم يكن لازماً للنفس الناطقة، بل حدث فيها واتصفت به بعد أن لم يكن وإن كانت قابلة له ناطقة له بالقوة. فإذا مثلوا قوله النطق من الرب كتولده عن العقل، لزم أن يكون الرب كان ناطقاً بالقوة ثم صار ناطقاً بالفعل، فيلزم أنه صار عالماً بعد أن لم يكن عالماً، وهذا من أعظم الكفر وأشده استحالة بأنه لا شيء غيره لجعله متصفاً بصفات الكمال بعد أن لم يكن متصفاً بها، إذ كل ما سواه فهو مخلوق له وكماله منه. فيمتنع أن يكون هو جاعل الرب سبحانه وتعالى كاملاً، وذلك دور ممتنع في صريح العقل إذ كان الشيء لا يجعل غيره متصفاً بصفات الكمال حتى يكون هو متصفاً بها، فإذا لم يتصف بها حتى جعله غيره متصفاً بها، لزم الدور الممتنع مثل كون كل من الشيئين فاعلاً للآخر وعلة له أو لبعض صفاته المشروطة في الفعل. فتبين بطلان كون نطقه متولداً منه كتولد النطق من العقل، كما بطل أن يكون لصفاته اللازمة له ما هو مبدئ لها متقدم عليها أو فاعل لها. الوجه الثالث أن قولهم في الابن انه مولود من الله، إن أرادوا به صفة لازمة له، فكذلك الحياة صفة لازمة لله، فيكون روح القدس أيضاً ابناً ثانياً. وإن أرادوا به أنه حصل منه بعد أن لم يكن، لزم أن يكون صار عالماً بعد أن لم يكن عالماً. وهذا مع كونه باطلاً وكفراً فيلزم مثله في الحياة، وهو أنه صار حياً بعد أن لم يكن حياً. الوجه الرابع أن تسمية حياة الله روح القدس أمر لم ينطق به شيء من كتب الله المنزلة. فإطلاق روح القدس على حياة الله من تبديلهم وتحريفهم. الوجه الخامس أنهم يدعون أن المتحد بالمسيح هو الكلمة الذي هو العلم، وهذا إن أرادوا به نفس الذات العالمة الناطقة، كان المسيح هو الاب وكان المسيح نفسه هو الأب وهو الابن وهو روح القدس، وهذا عندهم وعند جميع الناس باطل وكفر. وإن قالوا المتحد به هو العلم صفة لا تفارق العالم ولا تفارق الصفة الأخرى التي هي حياة، فيمتنع أن يتحد به العلم دون الذات ودون الحياة. الوجه السادس أن العلم أيضاً صفة، والصفة لا تخلق ولا ترزق، والمسيح نفسه ليس هو صفة قائمة بغيرها باتفاق العقلاء. وأيضاً فهو عندهم خالق

السموات والأرض، فامتنع أن يكون المتحد به صفة، فإن الإله المعبود هو الإله الحي العالم القادر وليس هو نفس الحياة ولا نفس العلم والكلام.

الوجه السابع: أن أمانتكم التي وضعها أكابركم بحضرة قسطنطين وهي عقيدة إيمانكم التي جعلتموها أصل دينكم تناقض ما تدعونه من أن الإله واحد، وتبين أنكم تقولون لمن يناظركم خلاف ما تعتقدونه. وهذان أمران معروفان في دينكم، تناقضكم وإظهاركم في المناظرة خلاف ما تقولونه من أصل إيمانكم. فإن الأمانة التي اتفق عليها جماهير النصارى يقولون فيها نؤمن بإله واحد أب ضابط الكل خالق السموات والأرض، كل ما يرى وما لا يرى، وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الأب قبل الدهور، نور من نور إله، حق من إله حق من جوهر أبيه، مولود غير مخلوق، مساو للأب في الجوهر الذي به كان كل شيء الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا، نزل من السماء وتجسد من روح القدس ومن مريم العذراء وتأنس وصلب وتألم وقبر وقام في اليوم الثالث على ما في الكتب المقدسة، وصعد إلى السماء وجلس على يمين الاب، وأيضاً سيأتي بمجده ليدين الأحياء والأموات الذي لا فناء لملكه، وبروح القدس الرب المحيي المنبثق من الأبْ الذي هو مع الأب والابن المسجود له، وبمجد ناطق في الأنبياء كنيسة واحدة جامعة رسولية واعترف بعمودية واحدة لمغفرة الخطايا، وابن جاء لقيامة الموتى وحياة الدهر العبيد كونه أميناً. ففي هذه الأمانة التي جعلتموها أصل دينكم ذكر الإيمان بثلاثة أشياء: بإله واحد خالق السموات والأرض، خالق ما يرى وما لا يرى، فهذا هو رب العالمين الذي لا إله غيره ولا رب سواه وهو إله إبراهيم وإسحق ويعقوب وسائر الأنبياء والمرسلين، وهو الذي دعت جميع الرسل إلى عبادته وحده لا شريك له ونهوا أن يعبد غيره كما قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدونِ﴾، وقال تعالى: ﴿واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون﴾. ثم قلتم وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الأب قبل كل الدهور نور من نور إله حق من إله حق من جوهر أبيه مولود غير مخلوق مساوٍ للأب في الجوهر، فصحتم بالإيمان مع خالق السموات والأرض برب واحد مخلوق مساوِ الأب ابن الله الوحيد، وقلتم هو إله حق من إله حق من جوهر أبيه. وهذا تصريح بالإيمان بإلهين، أحدهما من الآخر، وعلم الله القائم به أو كلامه أو حكمته القائمة به الذي سميتموه ابناً ولم يسمّ أحد من الرسل لصفة الله ابناً، ليس هو إله حق من إله حق بل إله واحد، وهذا صفة الإله. وصفة الإله ليست بإله كما أن قدرته وسمعه وبصره وسائر صفاته ليست بآلهة. ولأن الإله واحد وصفاته

متعددة، والإله ذات متصفة بالصفات قائمة بنفسها والصفة قائمة بالموصوف، ولأنكم سميتم الإله جوهراً وقلتم هو القائم بنفسه، والصفة ليست جوهراً قائماً بنفسه.

وهم في هذه الأمانة قد جعلوا الله والداً وهو الأب ومولوداً وهو الابن وجعلوه مساوياً له في الجوهر. وقد نزه الله نفسه عن الأنواع الثلاثة، فقالوا مولود غير مخلوق، مساوٍ الاب في الجوهر، فصرحوا بأنه مساوٍ له في الجوهر. والمساوي ليس هو المساوي، ولا يساوي الأب في الجوهر إلا جوهر، فوجب أن يكون الأب جوهراً ثانياً، وروح القدس جوهراً ثالثاً، وهذا تصريح بإثبات ثلاثة جواهر ثلاثة آلهة. ويقولون مع ذلك إنما نثبت جوهراً واحداً وإلهاً واحداً، وهذا جمع بين النقيضين. فهو حقيقة قولهم، يجمعون بين جعل الآلهة واحداً وإثبات ثلاثة آلهة، وبين إثبات جوهر واحد وبين إثبات ثلاثة جواهر.

ولا ينجيكم عن هذا اعتذار من اعتذر منكم كيحيى بن عدي ونحوه، حيث قالوا هذا بمنزلة قولك زيد الطبيب الحاسب الكاتب، ثم تقول زيد الطبيب وزيد الحاسب وزيد الكاتب. فهو مع كل صفة له حكم خلاف حكمه مع الصفة الأخرى. وقد يفسرون الأقنوم بهذا، فيقولون الأقنوم هو الذات مع الصفة. فالذات مع كل صفة أقنوم، فصارت الأقانيم ثلاثة، لأن هذا المثال لا يطابق قولكم. فإن زيداً هنا هو جوهر واحد له ثلاث صفات، الطب والحساب والكتابة، وليس هنا ثلاثة جواهر، ولكن لكل صفة حكم ليس للأخرى، ولا يقول عاقل إن الصفة مساوية للموصوف في الجوهر، ولا أن الذات مع هذه الصفة تساوي الذات مع الصفة الأخرى في الجوهر، لأن الذات واحدة والمساوي ليس هو المساوي، ولأن الذات مع الصفة هي الأب. اقتضى ذلك أن يكون الإله الحق المساوي للأب في الجوهر صلب وتألم، فيكون اللاهوت مصلوباً متألماً، وهذا تقر به طوائف منكم وطوائف تنكره. لكن مقتضى أمانتكم هو الأول.

وأيضاً فإذا كان تجسد من روح القدس ومريم فإذا كان روح القدس هو حياة الله كما زعمتم، فيكون المسيح كلمة الله وحياته، فيكون لاهوته أقنومين من الأقانيم الثلاثة. وعندهم إنما هو أقنوم الكلمة فقط، وإن كان روح القدس ليس هو حياة الله، بطل تفسيركم لروح القدس فإنه حياة الله.

(فصـل) قالوا: وأما تجسم كلمة الله الخالقة بإنسان مخلوق وولادتهما معاً، أي الكلمة مع الناسوت، فإنه لم يخاطب الباري أحداً من الأنبياء إلا وحياً أو من وراء حجاب حسب ما جاء في هذا الكتاب بقوله: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾. وإذا كانت اللطائف لا تظهر إلا في الكثائف مثل

روح القدس وغيرها، فكلمة الله التي بها خلقت اللطائف والكثائف تظهر في غير كثيف كلا. ولذلك ظهر في عيسى بن مريم، إذ الإنسان أجل ما خلقه الله، ولهذا خاطب الخلق وشاهدوا منه ما شاهدوا. والجواب من طرق.

أحدها أنه يقال هذا الذي ذكروه وادعوا أنه تجسم كلمة الله الخالقة بإنسان مخلوق وولادتهما معاً، أي الكلمة مع الناسوت وهو الذي يعبر عنه باتحاد اللاهوت بالناسوت، هو أمر ممتنع في صريح العقل. وما علم أنه ممتنع في صريح العقل لم يجز أن يخبر به رسول؛ فإن الرسل إنما تخبر بما لا يعلم بالعقل أنه ممتنع. فأما ما يعلم بصريح العقل أنه ممتنع فالرسل منزهون عن الإخبار عنه. الطريق الثاني: أن الأخبار الإلهية صريحة بأن المسيح عبد الله ليس بخالق العالم، والنصارى يقولون هو إله تام وإنسان تام. الطريق الثالث: الكلام فيما ذكروه. [وله] وجوه، أحدها أن يقال المتحد بالمسيح إما أن يكون هو الذات المتصفة بالكلام أو الكلام فقط، وإن شئت قلت المتحد به إما الكلام مع الذات وإما الكلام بدون الذات. فإن كان المتحد به الكلام مع الذات، كان المسيح هو الأب وهو الابن وهو روح القدس، وكان المسيح هو الأقانيم الثلاثة، وهذا باطل باتفاق النصارى وسائر أهل الملل وباتفاق الكتب الإلهية، وباطل بصريح العقل كما سنذكره إن شاء الله. وإن كان المتحد به هو الكلمة فقط، فالكلمة صفة والصفة لا تقوم بغير موصوفها، والصفة ليست إلهاً خالقاً، والمسيح عندهم إله خالق، فبطل قولهم على التقديرين. وإن قالوا المتحد الموصوف بالصفة، فالموصوف هو الأب، والمسيح عندهم ليس هو الأب، وإن قالوا الصفة فقط، فالصفة لا تفارق الموصوف ولا تقوم بغير الموصوف، والصفة لا تخلق ولا ترزق وليست الإله؛ والصفة لا تقعد عن يمين الموصوف والمسيح عندهم صعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه. وأما كونه هو الأب فقط وهو الذات المجردة عن الصفات، فهذا أشد استحالة وليس فيهم من يقول بهذا الوجه.

الثاني: أن الذات المتحدة بناسوت المسيح مع ناسوت المسيح، إن كانتا بعد الاتحاد ذاتين وهما جوهران كما كانا قبل الاتحاد، فليس ذلك باتحاد. وإن قيل صارا جوهراً واحداً كما يقول من يقول منهم انهما صارا كالنار مع الحديدة أو اللبن مع الماء، فهذا يستلزم استحالة كل منهما وانقلاب صفة كل منهما بل حقيقته، كما استحال الماء واللبن إذا اختلطا والنار مع الحديدة؛ وحينئذ فيلزم أن يكون اللاهوت استحال وتبدلت صفته وحقيقته. والاستحالة لا تكون إلا بعدم شيء ووجود آخر، فيلزم عدم شيء من القديم الواجب الوجود بنفسه. وما وجب قدمه استحال عدمه، وما وجب وجوده امتنع عدمه، فإن القديم لا يكون قديماً إلا لوجوبه لازماً للواجب بنفسه، إذ لو لم يكن لازماً له بل كان غير لازم له

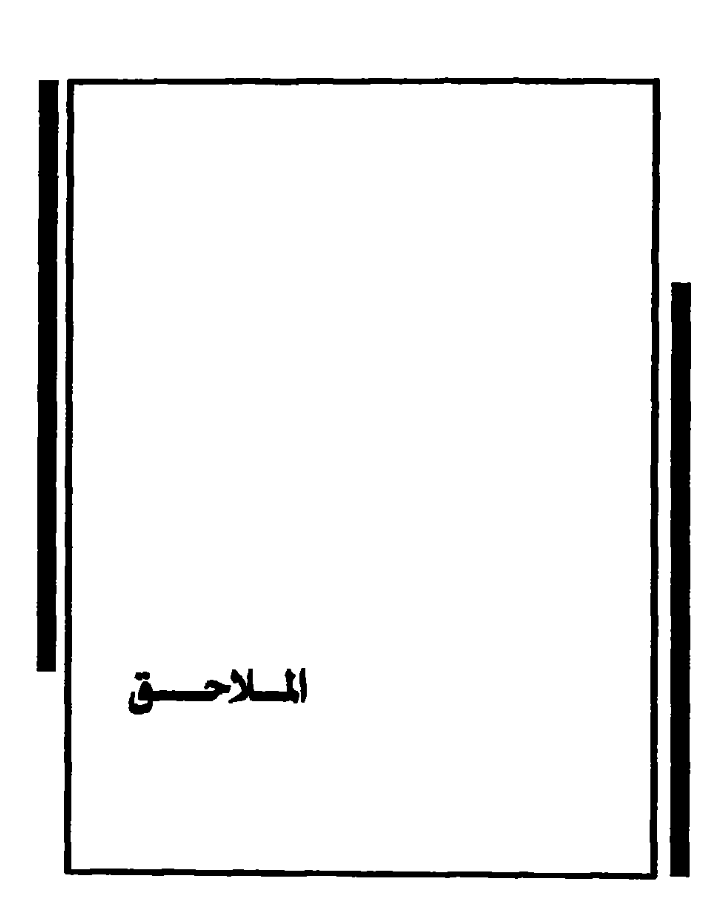
لم يكن قديماً بقدمه. والواجب بنفسه يمتنع عدمه، ولازمه لا يعدم إلا بعدمه، فإنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم.

الوجه الثالث: أن يقال: الناس لهم في كلام الله عز وجل عدة أقوال، وقول النصارى باطل على جميع الأقوال التي قالها الناس في كلام الله، فثبت بطلانه على كل تقدير. وذلك أن كلام الله سبحانه إما أن يكون صفة له قائماً به، وإما أن يكون مخلوقاً له بائناً عنه، وإما أن يكون لا هذا ولا هذا بل هو ما يوجد في النفوس. وهذا الثالث هو أبعد الأقوال عن أقوال الأنبياء، وهو قول من يقول من الفلاسفة والصابئة إن الرب لا تقوم به الصفات وليس هو خالقاً باختياره، ويقولون مع ذلك انه ليس عالماً بالجزئيات ولا قادراً على تغير الأفلاك، بل كلامه عندهم ما يفيض على النفوس، وربما سموه كلاماً بلسان الحال. وهؤلاء ينفون الكلام عن الله ويقولون ليس بمتكلم وقد يقولون متكلم مجازاً. لكن لما نطقت به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أطلقه من دخل في الملل منهم ثم فسره بمثل هذا، وهذا أحد قولي الجهمية. والقول الثاني انه متكلم حقيقة لكن كلامه مخلوق خلقه في غيره، وهو قول المعتزلة وغيرهم. وعلى هذين القولين فليس لله كلام قائم به حتى يتحد بالمسيح أو يحل به، والمخلوق عرض من الأعراض ليس بإله خالق، وكثير من أهل الكتاب اليهود والنصارى من يقول بهذا وهذا. وأما القائلون بقدم العين، فهم يقولون الكلام لا يتعلق بمشيئته وقدرته لاعتقادهم أنه لا تحله الحوادث، وما كان بمشيئته وقدرته لا يكون إلا حادثاً.

الوجه الرابع: أن يقال: لو كان المسيح نفس كلمة الله، فكلمة الله ليست هي الإله الخالق للسموات والأرض، ولا هي تغفر الذنوب وتجزي الناس بأعمالهم، سواء كانت كلمته صفة له أم مخلوقة له كسائر صفاته ومخلوقاته. فإن علم الله وقدرته وحياته لم تخلق العالم، ولا يقول أحد: يا علم الله اغفر لي، ويا قدرة الله توبي علي، ويا كلام الله ارحمني؛ ولا يقول: يا توراته أو يا إنجيله أو يا قرآنه اغفر لي وارحمني، وإنما يدعو الله سبحانه. وهو سبحانه متصف بصفات الكمال، فكيف والمسيح ليس هو نفس الكلام، فإن المسيح جوهر قائم بنفسه، والكلام صفة قائمة بالمتكلم وليس هو نفس الرب المتكلم، فإن الرب المتكلم هو الذي يسمونه الأب، والمسيح ليس الأب عندهم بل الابن.

فضلوا في قولهم من جهات: منها جعل الأقانيم ثلاثة وصفات الله لا تختص بثلاثة، ومنها جعل الصفة خالقة والصفة لا تخلق، ومنها جعلهم المسيح نفس الكلمة والمسيح خلق بالكلمة فقيل له كن فكان؛ وإنما خص المسيح بتسميته كلمة الله دون سائر البشر لأن سائر البشر خلقوا على الوجه المعتاد في المخلوقات بخلق الواحد من ذرية آدم من نطفة ثم علقة

ثم مضغة ثم ينفخ فيه الروح، وخلقوا من ماء الأبوين الأب والأم، والمسيح عليه السلام لم يخلق من ماء رجل بل لما نفخ روح القدس في أمه حبلت به، وقال الله له كن فكان. ولهذا شبهه الله بآدم في قوله ﴿إن مَثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾، فإن آدم عليه السلام خلق من تراب وماء فصار طيناً ثم أيبس الطين ثم قال له كن فكان، وهو حين نفخ الروح فيه صار بشراً تاماً لم يحتج بعد ذلك إلى ما احتاج إليه أولاده بعد نفخ الروح، فإن الجنين بعد نفخ الروح يكمل خلق جسده في بطن أمه فيبقى في بطنها نحو خمسة أشهر ثم يخرج طفلاً ثم يكبر شيئاً بعد شيء. وآدم عليه السلام حين خلق جسده قيل له كن فكان بشراً تاماً بنفخ الروح فيه، ولكن لم يسم كلمة الله لأن جسده خلق من التراب والماء وبقي مدة طويلة، يقال أربعين سنة، فلم يكن خلق جسده إبداعياً في وقت واحد، بل خلق شيئاً فشيئاً، وخلق الحيوان من الطين معتاد في الجملة. وأما المسيح عليه السلام فخلق جسده خلقاً إبداعياً بنفس نفخ الروح القدس في أمه، قيل له كن فكان. فكان له من الاختصاص بكونه خلق بكلمة الله ما لم يكن لغيره من البشر. ومن الأمر المعتاد في لغة العرب وغيرهم أن الاسم العام إذا كان له نوعان خصت أحد النوعين باسم وأبقت الاسم العام مختصاً بالنوع، كلفظ الدابة والحيوان فإنه عام في كل ما يدب وكل حيوان. ثم لما كان للآدمي اسم يخصه بقي الحيوان يختص به البهيم، ولفظ الدابة يختص به الخيل والبغال والحمير ونحو ذلك. وكذلك لفظ الجائز والممكن وذوي الأرحام وأمثال ذلك، فلما كان لغير المسيح ما يختص به أبقى اسم الكلمة العامة مختصاً بالمسيح.


الملاحق



١

حياة ابن تيمية(*)

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن تيمية الحراني ثم الدمشقي الحنبلي، تقي الدين أبو العباس بن شهاب الدين بن مجد الدين. ولد في العاشر من ربيع الأول سنة ٦٦١ وتحول به أبوه من حران سنة ٦٧. فسمع من ابن عبد الدائم والقاسم الأربلي والمسلم بن علان وابن أبي عمرو الفخر، وقرأ بنفسه. ونسخ سنن أبي داود، وحصل الأجزاء، ونظر في الرجال والعلل وتفقه وتمهر وتميز وتقدم، وصنف ودرس وأفتى، وفاق الأقران وصار عجباً في سرعة الاستحضار وقوة الجنان والتوسع في المنقول والمعقول والإطالة على مذاهب السلف والخلف.

وأول ما أنكروا عليه من مقالاته في شهر ربيع الأول سنة ٦٩٨، قام عليه جماعة من الفقهاء بسبب الفتوى الحموية، وبحثوا معه، ومنع من الكلام. ثم حضر مع القاضي إمام الدين القزويني فانتصر له، وقال هو وأخوه جلال الدين من قال عن الشيخ تقي الدين شيئاً عزرناه. ثم طلب ثاني مرة في سنة ٧٠٥ إلى مصر، فتعصب عليه بيبرس الجاشنكير وانتصر له سلار. ثم آل أمره أن حبس في خزانة البنود مدة، ثم نقل في صفر سنة ٧٠٩ إلى الإسكندرية، ثم أفرج عنه وأعيد إلى القاهرة ثم أعيد إلى الإسكندرية. ثم حضر الناصر من الكرك فأطلقه ووصل إلى دمشق في آخر سنة ٧١٢.

وكان السبب في هذه المحنة أن مرسوم السلطان ورد على النائب بامتحانه في معتقده لما وقع إليه من أمور تنكر في ذلك. فعقد له مجلس في سابع رجب وسئل عن عقيدته. فأملأ

(*) عن ابن حجر العسقلاني. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، حيدر آباد ١٣٤٨ هـ ١/١٤٤ - ١٦٠.

منها شيئاً، ثم احتضروا العقيدة التي تعرف بالواسطية. فقرئ منها وبحثوا في مواضع. ثم اجتمعوا في ثاني عشرة وقرروا: الصفي الهندي يبحث معه. ثم أخروه وقدموا الكمال الزملكاني. ثم انفصل الأمر على أنه شهد على نفسه أنه شافعي المعتقد، فأشاع أتباعه أنه انتصر، فغضب خصومه ورفعوا واحداً من أتباع ابن تيمية إلى الجلال القزويني نائب الحاكم بالعادلية، فعزره، وكذا فعل الحنفي باثنين منهم. ثم في ثاني عشرين رجب قرأ المزي فصلاً من كتاب أفعال العباد للبخاري في الجامع، فسمعه بعض الشافعية فغضب، وقالوا: نحن المقصودون بهذا. ورفعوه إلى القاضي الشافعي، فأمر بحبسه. فبلغ ابن تيمية، فتوجه إلى الحبس فأخرجه بيده، فبلغ القاضي فطلع إلى القلعة فوافاه ابن تيمية، فتشاجرا بحضرة النائب، واشتط ابن تيمية على القاضي لكون نائبه جلال الدين آذى أصحابه في غيبة النائب. فأمر النائب من ينادي أن من تكلم في العقائد فعل كذا به، وقصد بذلك تسكين الفتنة. ثم عقد لهم مجلس في سلخ رجب وجرى فيه بين ابن الزملكاني وابن الوكيل مباحثة. فقال ابن الزملكاني لابن الوكيل: ما جرى على الشافعية قليل حتى تكون أنت رئيسهم. فظن القاضي نجم الدين بن صصري أنه عناه، فعزل نفسه وقام. فأعانه الأمراء، وولاه النائب، وحكم الحنفي بصحة الولاية ونفذها المالكي، فرجع إلى منزله، وعلم أن الولاية لم تصح فصمم على العزل. فرسم النائب لنوابه بالمباشرة إلى أن يرد أمر السلطان. ثم وصل بريد في أواخر شعبان بعوده، ثم وصل بريد في خامس رمضان بطلب القاضي والشيخ، وأن يرسلوا بصورة ما جرى للشيخ في سنة ٦٩٨. ثم وصل مملوك النائب وأخبر أن الجاشنكير والقاضي المالكي قد قاما في الإنكار على الشيخ، وأن الأمر اشتد بمصر على الحنابلة حتى صفع بعضهم.

ثم توجه القاضي والشيخ إلى القاهرة ومعهما جماعة، فوصلا في العشر الأخير من رمضان، وعقد مجلس في ثالث عشر منه بعد صلاة الجمعة. فادعى على ابن تيمية عند المالكي فقال: هذا عدوي، ولم يجب عن الدعوى. فكرر عليه فأصر، فحكم المالكي بحبسه، فأقيم من المجلس وحبس في برج. ثم بلغ المالكي أن الناس يترددون إليه فقال يجب التضييق عليه إن لم يقتل وإلا فقد ثبت كفره، فنقلوه ليلة عيد الفطر إلى الجب وعاد القاضي الشافعي إلى ولايته، ونودي بدمشق من اعتقد عقيدة ابن تيمية حل دمه وماله خصوصاً الحنابلة، فنودي بذلك وقرئ المرسوم وقرأها ابن الشهاب محمود في الجامع. ثم جمعوا الحنابلة من الصالحية وغيرها وأشهدوا على أنفسهم أنهم على معتقد الإمام الشافعي. وذكر ولد الشيخ جمال الدين ابن الظاهري في كتاب [من] كتبه لبعض معارفه بدمشق أن جميع من بمصر من القضاة والشيوخ والفقراء والعلماء والعوام يحطون على ابن

تيمية إلا الحنفي، فإنه يتعصب له، وإلا الشافعي فإنه ساكت عنه. وكان من أعظم القائمين عليه الشيخ نصر المتبجي لأنه كان بلغ ابن تيمية أنه يتعصب لابن العربي، فكتب إليه كتاباً يعاتبه على ذلك، فما أعجبه لكونه بالغ في الحط على ابن العربي وتكفيره. فصار هو يحط على ابن تيمية ويغري به بيبرس الجاشنكير، وكان بيبرس يفرط في محبة نصر ويعظمه. وقام القاضي زين الدين ابن مخلوف قاضي المالكية مع الشيخ نصر، وبالغ في أذية الحنابلة. واتفق أن قاضي الحنابلة شرف الدين الحراني كان قليل البضاعة في العلم فبادر إلى إجابتهم في المعتقد، واستكتبو خطه بذلك. واتفق أن قاضي الحنفية بدمشق وهو شمس الدين ابن الحريري انتصر لابن تيمية وكتب في حقه محضراً بالثناء عليه بالعلم والفهم، وكتب فيه بخطه ثلاثة عشر سطراً من جملتها أنه منذ ثلاثمائة سنة ما رأى الناس مثله. فبلغ ذلك ابن مخلوف فسعى في عزل ابن الحريري، فعزل وقرر عوضه شمس الدين الأذرعي. ثم لم يلبث الأذرعي أن عزل في السنة المقبلة. وتعصب سلار لابن تيمية. وأحضر القضاة الثلاثة الشافعي والمالكي والحنفي وتكلم معهم في إخراجه، فاتفقوا على أنهم يشترطون فيه شروطاً وأن يرجع عن بعض العقيدة. فأرسلوا إليه مرات فامتنع من الحضور إليهم واستمر، ولم يزل ابن تيمية في الجب إلى أن شفع فيه مهنا أمير آل فضل. فأخرج في ربيع الأول في الثالث وعشرين منه وأحضر إلى القلعة. ووقع البحث مع بعض الفقهاء فكتب عليه محضر بأنه قال أنا أشعري، ثم وجد خطه بما نصه: أعتقد أن القرآن معنى قائم بذات الله وهو صفة من صفات ذاته القديمة وهو غير مخلوق وليس بحرف ولا صوت وأن قوله الرحمن على العرش استوى ليس على ظاهره ولا أعلم كنه المراد به بل لا يعلمه إلا الله، والقول في النزول كالقول في الاستواء، وكتبه أحمد بن تيمية. ثم أشهدوا عليه أنه تاب مما ينافي ذلك مختاراً، وذلك في خامس عشرين ربيع الأول سنة ٧٠٧، وشهد عليه بذلك جمع جم من العلماء وغيرهم، وسكن الحال وأفرج عنه وسكن القاهرة.

ثم اجتمع جمع من الصوفية عند تاج الدين بن عطاء، فطلعوا في العشر الأوسط من شوال إلى القلعة وشكوا من بن تيمية أنه يتكلم في حق مشايخ الطريق. وأنه قال: لا يستغاث بالنبي (ص)، فاقتضى الحال أن أمر بتسييره إلى الشام فتوجه على خيل البريد. وكل ذلك والقاضي زين الدين بن مخلوف مشتغل بنفسه بالمرض وقد أشرف على الموت وبلغه سفر ابن تيمية، فراسل النائب فرده من بلبيس وادعى عليه عند ابن جماعة، وشهد عليه شرف الدين بن الصابوني وقيل إن علاء الدين القونوي أيضاً شهد عليه. فاعتقل بسجن بحارة الديلم في ثامن عشر شوال إلى سلخ صفر سنة ٧٠٩، فنقل عنه أن جماعة يترددون إليه أنه يتكلم عليهم في نحو ما تقدم، فأمر بنقله إلى الإسكندرية فنقل إليها في سلخ صفر.

وكان سفره صحبة أمير مقدم، ولم يمكن أحداً من جهته من السفر معه، وحبس ببرج شرقي. ثم توجه إليه بعض أصحابه فلم يمنعوا منه، فتوجهت طائفة منهم بعد طائفة. وكان موضعه فسيحاً، فصار الناس يدخلون إليه ويقرأون عليه ويبحثون معه، قرأت ذلك في تاريخ البرزالي.

فلم يزل إلى أن عاد الناصر إلى السلطنة، فشفع فيه عنده، فأمر بإحضاره فاجتمع به في ثامن عشر شوال سنة [٧٠٩]، فأكرمه وجمع القضاة وأصلح بينه وبين القاضي المالكي. فاشترط المالكي أن لا يعود، فقال له السلطان: قد تاب. وسكن القاهرة وتردد الناس إليه إلى أن توجه صحبة الناصر إلى الشام بنية الغزاة في سنة ٧١٢، وذلك في شوال. فوصل دمشق في مستهل ذي القعدة. فكانت مدة غيبته عنها أكثر من سبع سنين. وتلقاه جمع عظيم فرحا بمقدمه، وكانت والدته إذ ذاك في قيد الحياة.

ثم قاموا عليه في شهر رمضان سنة ٧١٩ بسبب مسألة الطلاق، وأكد عليه المنع من الفتيا. ثم عقد له مجلس آخر في رجب سنة عشرين، ثم حبس بالقلعة، ثم أخرج في عاشوراء سنة ٧٢١. ثم قاموا عليه مرة أخرى في شعبان سنة ٧٢٦ بسبب مسألة الزيارة واعتقل بالقلعة، فلم يزل بها إلى أن مات في ليلة الأثنين العشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨. قال الصلاح الصفدي: كان كثيراً ما ينشد:

تموت النفوس بأوصابها ... ولم تدر عوادها ما بها
وما أنصفت مهجة تشتكي ... [أذاها] إلى غير أحبابها

وكان ينشد كثيراً:

من لم يقد ويدس في خيشومه ... رهج الخميس فلن يقود خميسا

وأنشد له على لسان الفقراء:

والله ما فقرنا اختيار ... وإنما فقرنا اضطرار
جماعة كلنا كسالى ... وأكلنا ما له عيار
يسمع منا إذا اجتمعنا ... حقيقة كلها فشار

وسرد أسماء تصانيفه في ثلاث أوراق كبار، وأورد فيه من أمداح أهل عصره كابن الزملكاني قبل أن ينحرف عليه. وكأبي حيان كذلك، وغيرهما. قال: ورثاه محمود بن علي الدقوقي ومجير الدين بن الخياط وصفي الدين عبد المؤمن البغدادي وجمال الدين ابن الأثير وتقي الدين محمد بن سليمان الجعبري وعلاء الدين بن غانم وشهاب الدين بن فضل الله وزين الدين بن الوردي وجمع جم. وأورد لنفسه فيه مرثية على قافية الضاد

المعجمة. قال الذهبي ما ملخصه: كان يقضي منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل الخلاف واستدل ورجح، وكان يحق له الاجتهاد لاجتماع شروطه فيه. قال: وما رأيت أسرع انتزاعاً للآيات الدالة على المسألة التي يوردها منه، ولا أشد استحضاراً للمتون وعزوها منه، كأن السنة نصب عينيه وعلى طرف لسانه بعبارة رشيقة وعين مفتوحة، وكان آية من آيات الله في التفسير والتوسع فيه. وأما أصول الديانة ومعرفة أقوال المخالفين فكان لا يشق غباره فيه ـ هذا مع ما كان عليه من الكرم والشجاعة والفراغ عن ملاذ النفس.

ولعل فتاويه في الفنون تبلغ ثلثمائة مجلد بل أكثر، وكان قوالاً بالحق لا يأخذه في الله لومة لائم. قال: ومن خالطه وعرفه فقد ينسبني إلى التقصير فيه. ومن نابذه وخالفه قد ينسبني إلى التغالي فيه، وقد أوذيت من الفريقين من أصحابه وأضداده. وكان أبيض أسود الرأس واللحية قليل الشيب، شعره إلى شحمة أذنيه، وكأن عينيه لسانان ناطقان. ربعة من الرجال، بعيد ما بين المنكبين، جهوري الصوت فصيحاً سريع القراءة، تعتريه حدة لكن يقهرها بالحلم. قال: ولم أر مثله في ابتهاله واستغاثته وكثرة توجهه. وأنا لا أعتقد فيه عصمة بل أنا مخالف له في مسائل أصلية وفرعية، فإنه كان مع سعة علمه وفرط شجاعته وسيلان ذهنه وتعظيمه لحرمات الدين بشراً من البشر، تعتريه حدة في البحث وغضب وشظف للخصم تزرع له عداوة في النفوس، وإلا لو لاطف خصومه لكان كلمة إجماع، فإن كبارهم خاضعون لعلومه معترفون بشفوفه مقرون بندور خطائه، وأنه بحر لا ساحل له وكنز لا نظير له، ولكن ينقمون عليه أخلاقاً وأفعالاً وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك. قال: وكان محافظاً على الصلاة والصوم معظماً للشرائع ظاهراً وباطناً، لا يؤتى من سوء فهم، فإن له الذكاء المفرط ولا من قلة علم، فإنه بحر زخار، ولا كان متلاعباً بالدين ولا ينفرد بمسائله بالتشهي ولا يطلق لسانه بما اتفق، بل يحتج بالقرآن والحديث والقياس ويبرهن ويناظر أسوة من تقدمه من الأئمة، فله أجر على خطائه وأجران على إصابته.

إلى أن قال: تمرض أياماً بالقلعة بمرض جد إلى أن مات ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة، وصلي عليه بجامع دمشق وصار يضرب بكثرة من حضر جنازته المثل. وأقل ما قيل في عددهم أنهم خمسون ألفاً. قال الشهاب ابن فضل الله: لما قدم ابن تيمية على البريد إلى القاهرة في سنة سبع مائة نزل عند عمي شرف الدين وحض أهل المملكة على الجهاد، فأغلظ القول للسلطان والأمراء، ورتبوا له في مقر إقامته في كل يوم ديناراً ومخفقة طعام، فلم يقبل شيئاً من ذلك. وأرسل له السلطان بقجة قماش فردها. قال: ثم حضر

عنده شيخنا أبو حيان فقال: ما رأت عيناي مثل هذا الرجل، ثم مدحه بأبيات ذكر أنه نظمها بديهاً وأنشده إياها:

لما أتانا تقي الدين لاح لنا　　　داع إلى الله فرد ما له وزر

على محياه من سيما الأولى صحبوا　　　خير البرية نور دونه القمر

حبر تسربل منه دهره حبراً　　　بحر تقاذف من أمواجه الدرر

قام ابن تيمية في نصر شرعتنا　　　مقام سيد تيم إذ عصت مضر

وأظهر الحق إذ آثاره اندرست　　　وأخمد الشر إذ طارت له شرر

كنا نحدث عن حبر يجيء بها　　　أنت الإمام الذي قد كان ينتظر

ثم دار بينهما كلام فجرى ذكر سيبويه، فأغلظ ابن تيمية القول في سيبويه، فنافره أبو حيان وقطعه بسببه، ثم عاد ذاماً له وصيّر ذلك ذنباً لا يغفر. قال: وحج ابن المحب سنة ٣٤ فسمع من أبي حيان أناشيد، فقرأ عليه هذه الأبيات، فقال: قد كشطتها من ديواني ولا أذكره بخير. فسأله عن السبب في ذلك فقال: ناظرته في شيء من العربية فذكرت له كلام سيبويه فقال: يفشو [كذا] سيبويه. قال أبو حيان: وهذا لا يستحق الخطاب. ويقال أن ابن تيمية قال له: ما كان سيبويه نبي النحو ولا كان معصوماً بل أخطأ في الكتاب في ثمانين موضعاً ما تفهمها أنت، فكان ذلك سبب مقاطعته إياه، وذكره في تفسيره البحر بكل سوء وكذلك في مختصره النهر. ورثاه شهاب الدين بن فضل الله بقصيدة رائية مليحة وترجم له ترجمة هائلة تنقل من المسالك إن شاء الله. ورثاه زين الدين بن الوردي بقصيدة لطيفة طائية. وقال جمال الدين السرمدي في أماليه: ومن عجائب ما وقع في الحق من أهل زماننا أن ابن تيمية كان يمر بالكتاب مطالعة مرة فينتقش في ذهنه وينقله في مصنفاته بلفظه ومعناه. وقال الأقشهرى في رحلته في حق ابن تيمية: بارع في الفقه والأصلين والفرائض والحساب وفنون أخر، وما من فن إلا له فيه يد طولى، وقلمه ولسانه متقاربان. قال الطوفي: سمعته يقول: من سألني مستفيداً حققت له، ومن سألني متعنتاً ناقضته فلا يلبث أن ينقطع، فأكفى مؤنته. وذكر تصانيفه وقال في كتابه إبطال الحيل: عظيم النفع.

وكان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث فيورد في ساعة من الكتاب والسنة واللغة والنظر ما لا يقدر أحد على أن يورده في عدة مجالس كأن هذه العلوم بين عينيه. ثم نسب أصحابه إلى الغلو فيه واقتضى له ذلك العجب بنفسه حتى زهى على أبناء جنسه واستشعر أنه مجتهد، فصار يرد على صغير العلماء وكبيرهم قديمهم وحديثهم حتى

انتهى إلى عمر، فخطأه في شيء، فبلغ الشيخ إبراهيم الرقي. فأنكر عليه، فذهب إليه واعتذر واستغفر وقال: في حق علي أخطأ في سبعة عشر شيئاً. وكان لتعصبه لمذهب الحنابلة يقع في الأشاعرة حتى أنه سب الغزالي، فقام عليه قوم كادوا يقتلونه.

ولما قدم غازان بجيوش التتر إلى الشام خرج إليه وكلمه بكلام قوي فهمّ بقتله ثم نجا، واشتهر أمره من يومئذ. واتفق الشيخ نصر المنبجي كان قد تقدم في الدولة لاعتقاد بيبرس الجاشنكير فيه، فبلغه أن ابن تيمية يقع في ابن العربي لأنه كان يعتقد أنه مستقيم وأن الذي ينسب إليه من الاتحاد أو الإلحاد من قصور فهم من ينكر عليه، فأرسل ينكر عليه، وكتب إليه كتاباً طويلاً ونسبه وأصحابه إلى الاتحاد الذي هو حقيقة الإلحاد. فعظم ذلك عليهم، وأعانه عليه قوم آخرون ضبطوا عليه كلمات في العقائد مغيرة وقعت منه في مواعيده وفتاويه. فذكروا أنه ذكر حديث النزول فنزل عن المنبر درجتين فقال: كنز ولي [كذا] هذا، فنسب إلى التجسيم، ورده على من توسل بالنبي (ص) أو استغاث. فأشخص من دمشق في رمضان سنة خمس وسبعمائة، فجرى عليه ما جرى وحبس مراراً. فأقام على ذلك نحو أربع سنين أو أكثر وهو مع ذلك يشغل ويفتى إلى أن اتفق أن الشيخ نصراً قام على الشيخ كريم الدين الآملي شيخ خانقاه سعيد السعداء فأخرجه من الخانقاه وعلى شمس الدين الجزري فأخرجه من تدريس الشريفية. فيقال أن الآملي دخل الخلوة بمصر أربعين يوماً فلم يخرج حتى زالت دولة بيبرس. وخمل ذكر نصر وأطلق ابن تيمية إلى الشام.

وافترق الناس فيه شيعاً. فمنهم من نسبه إلى التجسيم لما ذكر في العقيدة الحموية والواسطية وغيرهما من ذلك. كقوله إن اليد والقدم والساق والوجه صفات حقيقية لله، وأنه مستوٍ على العرش بذاته. فقيل له يلزم من ذلك التحيز والانقسام فقال: أنا لا أسلم أن التحيز والانقسام من خواص الأجسام، فألزم بأنه يقول بتحيز في ذات الله. ومنهم من ينسبه إلى الزندقة لقوله أن النبي (ص) لا يستغاث به، وإن في ذلك تنقيصاً ومنعاً من تعظيم النبي (ص). وكان أشد الناس عليه في ذلك النور البكري، فإنه لما عقد له المجلس بسبب ذلك قال بعض الحاضرين يعزّر فقال البكري: لا معنى لهذا القول، فإنه إن كان تنقيصاً يقتل. وإن لم يكن تنقيصاً لا يعزّر. ومنهم من ينسبه إلى النفاق لقوله في علي ما تقدم، ولقوله أنه حاول الخلافة مراراً فلم ينلها، وإنما قاتل للرياسة لا للديانة، ولقوله أنه كان يحب الرياسة وأن عثمان كان يحب المال، ولقوله أبو بكر أسلم شيخاً يدري ما يقول، وعلي أسلم صبياً والصبي لا يصح إسلامه على قول. وبكلامه في قصة خطبة بنت أبي جهل وقصة أبي العاص بن الربيع وما يؤخذ من مفهومها، فإنه شنع في ذلك، فألزموه

بالنفاق لقوله (ص): ولا يبغضك إلا منافق. ونسبه قوم إلى أنه يسعى في الإمامة الكبرى، فإنه كان يلهج بذكر ابن تومرت ويطريه، فكان ذلك مؤكداً لطول سجنه. وله وقائع شهيرة وكان إذ حوقق وألزم يقول: لم أر هذا إنما أردت كذا، فيذكر احتمالاً بعيداً. قال: وكان من أذكياء العالم وله في ذلك أمور عظيمة منها أن محمد بن أبي بكر السكاكيني عمل أبياتاً على لسان ذمي في إنكار القدر وأولها.

أيا علماء الدين ذمي دينكم تحير دلوه بأعظم حجة

إذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ولم يرضه مني فما وجه حيلتي

فوقف عليها ابن تيمية فثنى إحدى رجليه على الأخرى وأجاب في مجلسه قبل أن يقوم بمائة وتسعة عشر بيتاً أولها:

سؤالك يا هذا سؤال معاند مخاصم رب العرش باري البرية

وكان يقول أنا ناقرت في الأقفاص. وقال شيخ شيوخنا الحافظ أبو الفتح اليعمري في ترجمة ابن تيمية: حداني - يعني المزي - على رؤية الشيخ الإمام شيخ الإسلام تقي الدين، فألفيته ممن أدرك من العلوم حظاً وكان يستوعب السنن والآثار حفظاً. إن تكلم في التفسير فهو حامل رايته، أو أفتى في الفقه فهو مدرك غايته، أو ذاكر في الحديث فهو صاحب علمه وذو روايته، أو حاضر بالملل والنحل لم ير أوسع من نحلته في ذلك ولا أرفع من درايته، برز في كل فن على أبناء جنسه، ولم تر عين من رآه مثله ولا رأت عينه مثل نفسه. كان يتكلم في التفسير فيحضر مجلسه الجم الغفير ويردون من بحره العذب النمير، يرتعون من ربع فضله في روضة وغدير إلى أن دب إليه من أهل بلده داء الحسد، وألب أهل النظر منهم على ما ينتقد عليه من أمور المعتقد، فحفظوا عنه في ذلك كلاماً أوسعوه بسببه ملاماً وفوقوا لتبديعه سهاماً. وزعموا أنه خالف طريقهم وفرق فريقهم، فنازعهم ونازعوه وقاطع بعضهم وقاطعوه. ثم نازع طائفة أخرى ينتسبون من الفقر إلى طريقة ويزعمون أنهم على أدق باطن منها وأجلى حقيقة. فكشف تلك الطرائق وذكر على ما زعم موابق، فآضت إلى الطائفة الأولى من منازعيه، واستغاثت بذوي الضغن عليه من مقاطعيه. فوصلوا بالأمراء أمره، وأعمل كل منهم في كفره وفكره، فرتبوا محاضر وألّبوا الرويبضة للسعي بها بين الأكابر، وسعوا في نقله إلى حضرة المملكة بالديار المصرية. فنقل وأودع السجن ساعة حضوره واعتقل، وعقدوا لإراقة دمه مجالس وحشدوا لذلك قوماً من عمار الزوايا وسكان المدارس، ما بين مجامل في المنازعة، ومخاتل بالمخادعة، ومجاهر بالتكفير مبادي بالمقاطعة، يسومونه ريب المنون وربك يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون،

وليس المجاهر بكفر بأسوأ حالاً من المجامل، وقد دبت إليه عقارب مكره، فرد الله كل كيد في نحره ونجاه على يد من اصطفاه والله غالب على أمره. ثم لم يخل بعد ذلك من فتنة بعد فتنة، ولم ينتقل طول عمره من محنة إلى محنة. إلى أن فوض أمره إلى بعض القضاة، فتقلد ما تقلد من اعتقاله، ولم يزل بمحبسه ذلك إلى حين ذهابه إلى رحمة الله وانتقاله، وإلى الله ترجع الأمور، وهو مطلع على خائنة الأعين وما تخفي الصدور. وكان يومه مشهوداً ضاقت بجنازته الطريق وانتابها المسلمون من كل فج عميق، يتقربون بمشهده يوم يقوم الأشهاد، ويتمسكون بسريره حتى كسروا تلك الأعواد.

قال الذهبي مترجماً له في بعض الإجازات: قرأ القرآن والفقه وناظر واستدل وهو دون البلوغ، وبرع في العلم والتفسير، وأفتى ودرس وهو دون العشرين، وصنف التصانيف وصار من كبار العلماء في حياة شيوخه. وتصانيفه نحو أربعة آلاف كراسة وأكثر. وقال في موضع آخر: وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين فضلاً عن المذاهب الأربعة فليس له فيه نظير. وفي موضع آخر. وله باع طويل في معرفة أقوال السلف وقبل أن تذكر مسألة إلا ويذكر فيها مذاهب الأئمة، وقد خالف الأئمة الأربعة في عدة مسائل صنف فيها واحتج لها بالكتاب والسنة. ولما كان معتقلاً بالإسكندرية التمس منه صاحب سبتة أن يجيز له بعض مروياته، فكتب له جملة من ذلك في عشر أوراق بأسانيده من حفظه بحيث يعجز إن يعمل بعضه أكبر من يكون. وأقام عدة سنين لا يفتى بمذهب معين. وقال في موضع آخر: بصيراً بطريقة السلف، واحتج له بأدلة وأمور لم يسبق إليها، وأطلق عبارات أحجم عنها غيره. حتى قام عليه خلق من العلماء بالمصرين، فبدّعوه وناظروه وهو ثابت، لا يداهن ولا يحابي، بل يقول الحق إذا أداه إليه اجتهاده وحدة ذهنه وسعة دائرته. فجرى بينهم حملات حربية ووقعات شآمية ومصرية، ورموه عن قوس واحدة، ثم نجّاه الله تعالى. وكان دائم الابتهال كثير الاستغاثة، قوي التوكل رابط الجأش، له أوراد وأذكار منها قلبية وجمعية. وكتب الذهبي إلى السبكي يعاتبه بسبب كلام وقع منه في حق ابن تيمية. فأجابه ومن جملة الجواب: وأما قول سيدي في الشيخ تقي الدين فالمملوك يتحقق كبير قدره وزخارة بحره وتوسعه في العلوم النقلية والعقلية وفرط ذكائه واجتهاده وبلوغه في كل من ذلك المبلغ الذي يتجاوز الوصف، والمملوك يقول ذلك دائماً وقدره في نفسي أكبر من ذلك. وأجل مع ما جمعه الله له من الزهادة والورع والديانة ونصرة الحق والقيام فيه لا لغرض سواه وجريه على سنن السلف وأخذه من ذلك بالمأخذ الأوفى وغرابة مثله في هذا الزمان بل من أزمان.

وقرأت بخط الحافظ صلاح الدين الملائي في ثبت شيخ شيوخنا الحافظ بهاء الدين عبدالله

ابن محمد بن خليل ما نصه: وسمع بهاء الدين المذكور على الشيخين شيخنا وسيدنا وإمامنا فيما بيننا وبين الله تعالى شيخ التحقيق السالك بمن اتبعه أحسن طريق ذي الفضائل المتكاثرة والحجج القاهرة التي أقرت الأمم كافة أن هممها عن حصرها قاصرة، ومتعنا الله بعلومه الفاخرة ونفعنا به في الدنيا والآخرة، وهو الشيخ الإمام العالم الرباني والحبر البحر القطب النوراني، إمام الأئمة بركة الأمة علامة العلماء وارث الأنبياء آخر المجتهدين أوحد علماء الدين، شيخ الإسلام حجة الأعلام قدوة الأنام برهان المتعلمين قامع المبتدعين سيف المناظرين بحر العلوم كنز المستفيدين، ترجمان القرآن أعجوبة الزمان فريد العصر والأوان، تقي الدين إمام المسلمين حجة الله على العالمين، اللاحق بالصالحين والمشبه بالماضين، مفتي الفرق، ناصر الحق علامة الهدى عمدة الحفاظ فارس المعاني والألفاظ، ركن الشريعة ذو الفنون البديعة، أبو العباس ابن تيمية. وقرأت بخط الشيخ برهان الدين محدث حلب: قال اجتمعت بالشيخ شهاب الدين الأذرعي سنة ٧٩ لما أردت الرحلة إلى دمشق، فكتب لي كتباً إلى الياسوفي والحسباني وابن الجابي وابن مكتوم وجماعة الشافعية إذ ذاك، فحصل لي بذلك منهم تعظيم، وذكر لي في ذلك المجلس الشيخ تقي الدين ابن تيمية وأثنى عليه وذكر شيئاً من كراماته وذكر أنه حضر جنازته وأن الناس خرجوا من الجامع من كل باب وخرجت من باب البريد فوقعت سرموزتي، فلم أستطع أن أستعيدها وصرت أمشي على صدور الناس، ثم لما فرغنا ورجعت لقيت السرموزة وذلك من بركة الشيخ رحمه الله.

٢

مختصر سيرة ابن تيمية(*)

عبد الله بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم ابن الخضر بن محمد بن تيمية الحرّاني، ثم الدمشقي، الفقيه الإمام، الزاهد، العابد القدوة المتفنن، شرف الدين أبو محمد، أخو الشيخ تقي الدين.

ولد في حادي عشر محرم سنة ست وستين وستمائة بحرّان. وقدم مع أهله إلى دمشق رضيعاً، فحضر بها على ابن أبي اليسر، وغيره. ثم سمع من ابن علان، وابن الصيرفي، وأحمد بن أبي الخير، ومن ابن أبي عمر والقاسم الأربلي، وخلق من هذه الطبقة. وسمع «المسند» و«الصحيحين» وكتب السنن. وتفقه في المذهب حتى برع وأفتى. وبرع أيضاً في الفرائض والحساب، وعلم الهيئة، وفي الأصلين والعربية. وله مشاركة قوية في الحديث. ودرس بالحنبلية مدة.

وكان صاحب صدق وإخلاص، قانعاً باليسير، شريف النفس، شجاعاً مقداماً، مجاهداً زاهداً، عابداً ورعاً، يخرج من بيته ليلاً، ويأوي إليه ليلاً، ولا يجلس في مكان معين، بحيث يقصد فيه، لكنه يأوي إلى المساجد المهجورة خارج البلد، فيختلي فيها للصلاة والذكر، وكان كثير العبادة والتأله، والمراقبة والخوف من الله تعالى، ذا كرامات وكشوف.

وما اشتهر عنه: أنه كثير الصدقات، والإيثار بالذهب والفضة في حضره وسفره، مع فقره وقلة ذات يده. وكان رفيقه في المحمل في الحج يفتش رحله فلا يجد فيه شيئاً، ثم يراه يتصدق بذهب كثير جداً. وهذا أمر مشهور معروف عنه. وحج مرات متعددة. وكان له

(*) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة. تحقيق محمد حامد الفقي. مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥٣، ٢/٣٨٢ - ٣٨٤.

يد طولى في معرفة تراجم السلف ووفياتهم، وفي التواريخ المتقدمة والمتأخرة. وحبس مع أخيه بالديار المصرية مدة، وقد استدعي غير مرة وحده إلى المناظرة، فناظر، وأفحم الخصوم.

وسئل عنه الشيخ كمال الدين بن الزملكاني؟ فقال: هو بارع في فنون عديدة من الفقه، والنحو والأصول، ملازم لأنواع الخير، وتعليم العلم، حسن العبارة، قوي في دينه، جيد التفقه، مستحضر لمذهبه، مليح البحث، صحيح الذهن، قوي الفهم، رحمه الله تعالى.

وذكره الذهبي في «المعجم المختصر» فقال: كان بصيراً بكثير من علل الحديث ورجاله، فصيح العبارة، عالماً بالعربية، نقالاً للفقه، كثير المطالعة لفنون العلم، حلو المذاكرة، مع الدين والتقوى، وإيثار الانقطاع، وترك التكليف والقناعة باليسير، والنصح للمسلمين رضي الله عنه. وذكره أيضاً في معجم شيوخه، فقال: كان إماماً بارعاً، فقيهاً عارفاً بالمذهب وأصوله، وأصول الديانات، عارفاً بدقائق العربية، وبالفرائض والحساب والهيئة كثير المحفوظ، له مشاركة جيدة في الحديث، ومشاهير الأئمة والحوادث، ويعرف قطعة كثيرة من السيرة. وكان متقناً للمناظرة وقواعدها، والخلاف. وكان حلو المحاضرة متواضعاً، كثير العبادة والخير، ذا حظ من صدق وإخلاص وتوجه وعرفان، وانقطاع بالكلية عن الناس، قانعاً بيسير اللباس.

توفي رحمه الله تعالى يوم الأربعاء رابع عشر جمادى الأولى سنة سبع وعشرين وسبعمائة بدمشق. وصلي عليه الظهر بالجامع، وحمل إلى باب القلعة فصلي عليه هناك مرة أخرى. وصلى عليه أخوه الشيخ تقي الدين، وزين الدين عبد الرحمٰن، وهما محبوسان بالقلعة، وخلق معهما من داخل القلعة. وكان التكبير يبلغهم، وكثر البكاء تلك الساعة. فكان وقتاً مشهوداً. ثم صلي عليه مرة ثالثة ورابعة، وحمل على الرؤوس والأصابع إلى مقابر الصوفية، فدفن فيها. وحضر جنازته جمع كثير، وعالم عظيم، وكثر الثناء والتأسف عليه. رحمه الله.

٣

مؤلفات ابن تيمية(*)

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحرّاني الشيخ الإمام العلام الفقيه المفسّر الحافظ المحدث، شيخ الإسلام نادرة العصر، ذو التصانيف والذكاء، تقي الدين أبو العباس ابن العالم شهاب الدين، ابن الإمام شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات. ولد بحرّان عاشر ربيع الأول سنة إحدى وستين، وتحول به أبوه إلى دمشق سنة سبع وستين، وتوفي سنة ثمان وعشرين وسبعمائة، رحمه الله تعالى.

سمع من ابن عبد الدايم وابن أبي اليسر والكمال ابن عبد والشيخ شمس الدين والقاسم الأربلي وابن علان وخلق كثير، وقرأ بنفسه، ونسخ عدة أجزاء، وصار من أئمة النقد ومن علماء الأثر مع التدين والذكر والصيانة والنزاهة عن حطام هذه الدار. ثم أقبل على الفقه ودقائقه، وغاص على مباحثه. وأما أصول الدين ومعرفة أقوال الخوارج والروافض والمعتزلة والمبتدعة، فكان لا يشق فيها غباره، مع ما كان عليه من الكرم الذي لم يشاهد مثله، والشجاعة المفرطة، والفراغ من ملاذ النفس: من اللباس الجميل، والمأكل الطيب، والراحة الدنيوية.

قيل إن والدته طبخت له يوماً قرعية، ولم تذقها أولاً وكانت مرة، فلما ذاقتها تركتها على حالها، فأتى الشيخ إلى الدار فرأى القرعية، فأكل منها حتى شبع وما أنكر منها شيئاً.

وحكي أنه كان قد شكا له إنسان من قطلوبك الكبير، وكان المذكور فيه جبروت وأخذ

(*) محمد ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات. تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٣، ١/٧٤ - ٨٠.

أموال الناس واغتصبها، وحكاياته في ذلك مشهورة. فلما دخل إليه الشيخ، وتكلم معه في ذلك، قال: أنا الذي كنت أريد أن أجيء إليك لأنك رجل عالم زاهد، يعني يستهزي به؛ فقال له: لا تعمل عليّ دركوان، موسى كان خير مني وفرعون كان شراً منك، وكان موسى كل يوم يجي إلى باب فرعون مرات، ويعرض عليه الإيمان.

قال الشيخ شمس الدين: وصنف في فنون، ولعل تواليفه تبلغ ثلاثمائة مجلدة. وكان قوّالاً بالحق، نهّاءً عن المنكر، ذا سطوة وإقدام وعدم مداراة، وكان أبيض أسود الرأس واللحية، قليل الشيب، شعره إلى شحمة أذنيه، كأنّ عينيه لسانان ناطقان، ربَعة من الرجال، جهوري الصوت، فصيح اللسان، سريع القراءة. توفي محبوساً في قلعة دمشق على مسألة الزيارة، وكانت جنازته عظيمة إلى الغاية، ودفن في مقابر الصوفية، صلى عليه قاضي القضاة الشيخ علاء الدين القونوي، انتهى كلام الشيخ شمس الدين الذهبي.

ذكر تصانيفه:

كتب التفسير: قاعدة [في] الاستعاذة. قاعدة في البسملة [و] الكلام على الجهر بها، قاعدة في قوله تعالى إياك نعبد وأياك نستعين، وقطعة كبيرة من سورة البقرة في قوله تعالى ﴿ومن الناس مَنْ يقول آمنا بالله وباليوم الآخر﴾ ثلاث كراريس، وفي قوله تعالى ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾ كراسين، وفي قوله تعالى ﴿يا أيها النّاس اعبدوا﴾ سبع كراريس. ﴿إلاّ مَن سَفِه نفْسَه﴾ كراسة. آية الكرسي، كراسين، وفي قوله ﴿شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو﴾ ست كراريس؛ ﴿ما أصابك من حسنة﴾ عشر كراريس، وغير ذلك من سورة آل عمران، تفسير المائدة مجلد [لطيف]؛ ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة﴾ ثلاث كراريس. ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم﴾ سبع كراريس. سورة يوسف، مجلد كبير. سورة النور، مجلد لطيف. سورة القلم وأنها أوّل سورة أنزلت، مجلد. سورة لم يكن. سورة الكافرون. سورة تبت والمعوذتين، مجلد. سورة الإخلاص، مجلد.

كتب الأصول: الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية، أربع مجلدات. ما أملاه في الجب ردّاً على تأسيس القديس. شرح أول المحصّل، مجلد. شرح بضع عشرة مسألة من الأربعين للإمام فخر الدين. تعارض العقل والنقل، أربع مجلدات. جواب ما أورده كمال الدين بن الشريشي، مجلد. الجواب الصحيح، ردّ على النصارى، ثلاث مجلدات. منهاج الاستقامة. شرح عقيدة الأصفهاني مجلد. شرح أوّل كتاب الغَزْنوي في أصول الدين، مجلد. الردّ على المنطق، مجلد. ردّ آخر لطيف. الردّ على الفلاسفة، أربع مجلدات. قاعدة

في القضايا الوهمية، قاعدة في تناهي ما لا يتناهى، جواب الرسالة الصفدية. جواب في نقض قول الفلاسفة: إن معجزات الأنبياء عليهم السلام قوى نفسانية، مجلد كبير. إثبات المعاد والردّ على ابن سينا. شرح رسالة ابن عبدوس في كلام الإمام أحمد في الأصول. ثبوت النبوات عقلاً ونقلاً والمعجزات والكرامات، مجلدان. قاعدة في الكليات، مجلد لطيف. الرسالة القبرصية. رسالة إلى أهل طبرستان وجيلان في خلق الروح والنور. الرسالة البعلبكية. الرسالة الأزهرية. القادرية. البغدادية. أجوبة الشكل والنقط. إبطال الكلام النفساني أبطله من نحو ثمانين وجهاً. جواب مَن حلف بالطلاق الثلاث أن القرآن حرف وصوت. إثبات الصفات والعلو والاستواء مجلدان. المراكشية. صفات الكمال والضابط [فيها]. جواب في الاستواء وإبطال تأويله بالاستيلاء. جواب مَن قال: لا يمكن الجمع بين إثبات الصفات على ظاهرها مع نفي التشبيه. أجوبة كون العرش والسموات كريَّة وسبب قصد القلوب جهة العلو. جواب كون الشيء في جهة العلو مع أنه ليس بجوهر أو عرض معقول أو مستحيل. جواب هل الاستواء والنزول حقيقة؟ وهل لازم المذهب مذهب سماه الإربلية. مسألة النزول واختلاف وقته باختلاف البلدان والمطالع، مجلد لطيف. شرح حديث النزول، مجلد كبير. بيان حل إشكال ابن حزم الوارد على الحديث. قاعدة في قرب الرب من عابديه وداعيه، مجلد. الكلام على نقض المرشدة. المسائل الإسكندرية في الرد على الاتحادية والحلولية. ما تضمنه فصوص الحكم. جواب في لقاء الله. جواب رؤية النساء ربهنّ في الجنة. الرسالة المدنية في إثبات الصفات النقلية. الهلاوونية. جواب وردَ على لسان ملك التتار، مجلد. قواعد في إثبات [القدر] والرد على القدرية والجبرية، مجلد. رد على الروافض في الإمامة على ابن مطهر. جواب في حسن إرادة الله تعالى لخلق الخلق وانشاء الأنام لعلة أم لغير علة. شرح حديث «فحَجَّ آدم موسى». تنبيه الرجل الغافل على تمويه المجادل، مجلد. تناسي الشدائد في اختلاف العقائد، مجلد. كتاب الإيمان، مجلد. شرح حديث جبريل في حديث الإيمان والإسلام، مجلد. عصمة الأنبياء عليهم السلام فيما يبلغونه. مسألة في العقل والروح. مسألة في المقربين: هل يسألهم منكر ونكير. مسألة هل يعذب الجسد مع الروح في القبر. الرد على أهل الكسروان، مجلدان. في فضل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على غيرهما. قاعدة [في] فضل معاوية وفي ابنه يزيد لا يُسَبّ. في تفضيل صالحي الناس على سائر الأجناس. مختصر في كفر النصيرية. في جواز قتال الرافضة، كراسة. في بقاء الجنة والنار وفي فنائهما رد على مولانا قاضي القضاة تقي الدين السبكي أعزه الله تعالى.

كتب أصول الفقه: قاعدة غالبها أقوال الفقهاء، مجلدان. قاعدة كل حمد وذم من المقالات والأفعال لا يكون إلاّ بالكتاب والسنة. شمول النصوص للأحكام، مجلد لطيف. قاعدة في الإجماع وأنه ثلاثة أقسام. جواب في الإجماع وخبر التواتر. قاعدة في كيفية الاستدراك على الأحكام بالنص والإجماع. في الرد على من قال إن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، ثلاثة مصنفات. قاعدة فيما يُظن من تعارض النص والإجماع. مواخذ على ابن حزم في الإجماع. قاعدة في تقرير القياس. قاعدة في الاجتهاد والتقليد في الأحكام. رفع الملام عن الأئمة الأعلام. قاعدة في الاستحسان. وصف العموم والإطلاق. قواعد في أن المخطىء في الاجتهاد لا يأثم. هل العامي يجب عليه تقليد مذهب معين. جواب في ترك التقليد. فيمن يقول مذهبي النبي عليه السلام وليس أنا محتاج إلى تقليد الأربعة. جواب من تفقه في مذهب ووجد حديثاً صحيحاً هل يعمل به أو لا. جواب تقليد الحنفي الشافعي في [الجمع] للمطر والوتر. الفتح على الإمام في الصلاة. تفضيل قواعد مذهب مالك وأهل المدينة. تفضيل الأئمة الأربعة وما امتاز به كل واحد منهم. قاعدة في تفضيل الإمام أحمد. جواب هل كان النبي (ص) قبل الرسالة نبياً. جواب هل كان النبي (ص) متعبداً بشرع مَنْ قبله. قواعد أنّ النهي يقتضي الفساد.

كتب الفقه: شرح المحرر في مذهب أحمد، ولم يبيض. شرح العمدة لموفق الدين، أربعة مجلدات. جواب مسائل وردت من أصفهان. جواب مسائل وردت من الأندلس. جواب مسائل وردت من الصلت. مسائل من بغداد. مسائل وردت من زرع. مسائل وردت من الرحبة. أربعون مسألة [لقبت] الدرر المضية في فتاوى ابن تيمية. الماردانية. الطرابلسية. قاعدة في المياه والمائعات وأحكامهما. طهارة بول ما يؤكل لحمه. قاعدة في حديث القُلتين وعدم رفعه. قواعد في الاستجمار وتطهير الأرض بالشمس والريح. جواز الاستجمار مع وجود الماء. نواقض الوضوء. قواعد في عدم نقضه بلمس النساء. التسمية على الوضوء. خطأ القول بجواز المسح على الخفين. جواز المسح على الخفين المنخرقين والجوربين واللفائف. فيمن لا يعطي أجرة الحمام. تحريم دخول الحمام بلا مئزر. في الحمام والاغتسال. ذم الوسواس. جواز طواف الحائض. تيسير العبادات لأرباب الضرورات بالتيمم والجمع بين الصلاتين للعذر. كراهية التلفظ بالنية وتحريم الجهر بها. الكلم الطيب في الأذكار. كراهية تقديم بَسط سجادة المصلي قبل مجيئه. في الركعتين اللتين تصليان قبل الجمعة، في الصلاة بعد أذان الجمعة. القنوت في الصبح والوتر. قتل تارك المباني وكفره. الجمع بين الصلاتين في السفر. فيما يختلف حكمه بالسفر والحضر. أهل البدع:

هل يصلى خلفهم صلاة بعض أهل المذاهب خلف بعض. الصلوات المبتدعة. تحريم السماع. تحريم الشبابة. تحريم اللعب بالشطرنج. تحريم الحشيشة القنبية ووجوب الحد عليها وتنجيسها. النهي عن المشاركة في أعياد النصارى واليهود وإيقاد النيران في الميلاد ونصف شعبان وما يُفعل في عاشوراء من الحبوب. قاعدة في مقدار الكفارة في اليمين. في أن المطلقة بثلاثة لا تحل إلاّ بنكاح زوج ثان. بيان الحلال والحرام في الطلاق. جواب مَن حلف لا يفعل شيئاً على المذاهب الأربعة ثم طلق ثلاثاً في الحيض. الفرق المبين بين الطلاق واليمين. لمحة المختطف في الفرق بين الطلاق والحلف. كتاب التحقيق في الفرق بين الأيمان والتطليق. الطلاق البدعي لا يقع. مسائل الفرق بين الطلاق البدعي والخلع ونحو ذلك. مناسك الحج. في حجة النبي (ص). في العمرة المكية. في شهر السلاح بتبوك وشرب السويق بالعقبة وأكل التمر بالروضة وما يلبس المحرم وزيارة الخليل عليه السلام عقيب الحج، زيارة القدس مطلقاً. جبل لبنان كأمثاله من الجبال ليس فيه رجال الغيب ولا أبدال. جميع أيمان المسلمين مكفَّرة.

الكتب في أنواع شتى: جمع بعضُ الناس فتاويه بالديار المصرية مدة مقامه بها سبع سنين في علوم شتى، فجاءت ثلاثين مجلداً. الكلام على بطلان الفتوة المصطلح [عليها] بين العوام، وليس لها أصل متصل بعلي رضي الله عنه. كشف حال المشايخ الأحمدية وأحوالهم الشيطانية. [بطلان] ما يقوله أهل بيت الشيخ عدي. النجوم: هل لها تأثير عند القِران والمقابلة وفي الكسوف: هل يقبل قول المنجمين فيه ورؤية الأهلة، مجلد. تحريم أقسام المعزمين بالعزائم المعجمة وصرع الصحيح وصفة الخواتيم. إبطال الكيميا وتحريمها ولو صحت وراجت.

ومن نظم الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى على لسان الفقراء المجردين:

والله ما فقرنا اختيار ... وإنما فقرنا اضطرار
جماعة كلنا كسالى ... وأكلنا ما له عيار
تسمع منّا إذا اجتمعنا ... حقيقة كلّها فشَار

وله أجوبة وسؤالات كان يُسألها نظماً فيجيب عنها نظماً، وليس هذا موضع إيراد ذلك رحمه الله تعالى.



٤

ابن تيمية في عصره(*)

شيخ الإسلام تقي الدين أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تَيْمِيَّة الحرّاني الحنبلي، بل المجتهد المُطلق.

ولد بحرّان يوم الاثنين عاشر ربيع الأول، سنة إحدى وستين وستمائة، وقدم به والده وبأخويه عند استيلاء التتار على البلاد إلى دمشق سنة سبع وستين. فسمع الشيخ بها ابن عبد الدائم، وابن أبي اليسر، والمجد بن عساكر، ويحيى بن الصيرفي، والقاسم الإربلي، والشيخ شمس الدين بن أبي عمر، وغيرهم. وعني بالحديث، وسمع «المسند» مرات، والكتب الستة، و«معجم الطبراني الكبير» وما لا يُحصى من الكتب والأجزاء، وقرأ بنفسه، وكتب بخطّه جملة من الأجزاء. وأقبل على العلوم في صغره، فأخذ الفقه والأصول عن والده، وعن الشيخ شمس الدين بن أبي عمر، والشيخ زين الدين بن المُنجّى، وبرع في ذلك، وناظر وقرأ العربية على ابن عبد القوي، ثم أخذ «كتاب سيبويه» فتأمله وفهمه، وأقبل على تفسير القرآن الكريم فبرز فيه، وأحكم أصول الفقه، والفرائض، والحساب، والجبر، والمقابلة، وغير ذلك من العلوم. ونظر في الكلام والفلسفة وبرز في ذلك على أهله، وردّ على رؤسائهم وأكابرهم، ومهر في هذه الفضائل، وتأهل للفتوى والتدريس وله دون العشرين سنة؛ وأفتى من قبل العشرين أيضاً. وأمدّه الله بكثرة الكتب، وسُرعة الحفظ، وقوة الإدراك والفهم، وبطء النسيان، حتى قال غير واحد: انه لم يكن يحفظ شيئاً فينساه.

ثم توفي والده وله إحدى وعشرون سنة، فقام بوظائفه بعده مدة، فدرّس بدار الحديث التنكزية المجاورة لحمام نور الدين الشهيد في البزورية في أول سنة ثلاث وثمانين، وحضر

(٤) ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرناؤوط، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، ١٩٩٢، ١٤٢/٨ - ١٥٠.

عنده قاضي القضاة بهاء الدين بن الزّكي، والشيخ تاج الدين الفَزاري، وابن المُرَحّل، وابن المنجّي، وجماعة، فذكر درساً عظيماً في البسملة، بحيث بهَرَ الحاضرين، وأثنوا عليه جميعاً. قال الذهبي: وكان الشيخ تاج الدين الفزاري يُبالغ في تعظيم الشيخ تقي الدين، بحيث انه علّق بخطه درسه بالتنكزية. ثم جلس عقب ذلك مكان والده بالجامع على منبر أيام الجمع لتفسير القرآن العظيم، وشرع من أول القرآن، فكان يُورِدُ في المجلس من حفظه نحو كراسين أو أكثر. وبقي يُفسر في سورة نوح عدة سنين أيام الجمع.

وقال الذهبي في «معجم شيوخه»: شيخنا، وشيخ الإسلام، وفريد العصر، علماً، ومعرفة، وشجاعة، وذكاءً، وتنويراً إلهياً، وكرماً، ونصحاً للأمة، وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر. سمع الحديث، وأكثر بنفسه من طلبه، وكتب، وخرّج، ونظر في الرجال والطبقات، وحصّل ما لم يحصله غيره، وبرع في تفسير القرآن، وغاص في دقيق معانيه بطبع سيّال، وخاطر وقّاد إلى مواضع الإشكال ميّال، واستنبط منه أشياء لم يُسبق إليها. وبرع في الحديث وحفظه، فقلّ من يحفظ ما يحفظ من الحديث معزوّاً إلى أصوله وصحابته، مع شدة استحضار له وقت إقامة الدليل. وفاق الناس في معرفة الفقه، واختلاف المذاهب، وفتاوى الصحابة والتابعين، بحيث انه إذا أفتى لم يلتزم بمذهب، بل بما يقوم دليله عنده. وأتقن العربية أصولاً وفروعاً، وتعليلاً واختلافاً. ونظر في العقليات، وعرف أقوال المتكلمين، وردّ عليهم، ونبّه على خطئهم وحذّر، ونصر السُّنة بأوضح حجج وأبهر براهين. وأُوذي في ذات الله من المخالفين، وأُخيف في نصر السنة المحضة، حتى أعلى الله مناره، وجمع قلوب أهل التقوى على محبته والدعاء له، وكبَتَ أعداءه، وهدى به رجالاً كثيرة من أهل الملل والنحل، وجبلَ قلوب الملوك والأمراء على الانقياد له غالباً، وعلى طاعته. وأحيا به الشام، بل والإسلام، بعد أن كاد ينثلم خصوصاً في كائنة التتار، وهو أكبر من أن يُنبّه على سيرته مثلي، فلو حُلِّفتُ بين الركن والمقام لحلفت أني ما رأيت بعيني مثله، وأنه ما رأى مثل نفسه. انتهى كلام الذهبي.

وكتب الشيخ كمال الدين ابن الزملكاني تحت اسم «ابن تيمية»: كان إذا سُئل عن فن من العلم ظنّ الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحداً لا يعرفه مثله. وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جالسوه استفادوا في مذاهبهم منه أشياء، ولا يُعرف أنه ناظر أحداً فانقطع معه، ولا تكلم في علم من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلاّ وفاق فيه أهله، واجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها. وكتب الحافظ ابن سيد الناس في «جواب سؤالات الدمياطي» في حق ابن تيمية: ألفيته ممن أدرك من العلوم حظاً. وكاد يستوعب السُّنن والآثار حفظاً. إن تكلم في التفسير، فهو حامل رايته، وإن أفتى في الفقه

فهو مدرك غايته، أو ذاكر بالحديث فهو صاحب علمه، وذو روايته، أو حاضر بالنِّحل والمِلل لم يُرَ أوسع من نحلته، ولا أرفع من درايته. برز في كل فن على أبناء جنسه، ولم تر عين من رآه مثله، ولا رأت عينه مثل نفسه. وقال الذهبي في «تاريخه الكبير» بعد ترجمة طويلة: بحيث يصدق عليه أن يُقال: كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث.

وترجمه ابن الزَّملكاني أيضاً ترجمة طويلة وأثنى عليه ثناءً عظيماً، وكتب تحت ذلك:

ماذا يقولُ الواصِفُونَ لـه ... وصفـاتُـهُ جَلَّت عن الحصْرِ

هو حجّـةٌ لله باهـرةٌ ... هو بينَنـا أعجوبـةُ الدَّهـرِ

هو آيـةٌ للـخلقِ ظاهِـرةٌ ... أنـوارُها أرْبَت على الفجْرِ

وللشيخ أثير الدين أبي حيان النحوي لما دخل الشيخ مصر واجتمع به فأنشد أبو حيَّان:

لمّا رأينـا تـقيَّ الدينِ لاحَ لنـا ... داعٍ إلى الله فـرداً مـا لـهُ وِزَرُ

على مُحيّاهُ من سيما الأُلى صحِبُوا ... خيرَ البريّـةِ نورٌ دُونَـهُ القمـرُ

حَبْرٌ تسربلَ منـهُ دهـرُه حِبـراً ... بحرٌ تقاذَفَ منْ أمواجِه الدُّرَرُ

قامَ ابنُ تيميّةٍ في نصْرِ شِرعتِنا ... مقامَ سيدِ تيمٍ إذْ عَصَتْ مُضَرُ

فأظهَرَ الدِّينَ إذْ آثارُهُ درَسَتْ ... وأخمَدَ الشِّركَ إذ طارتْ لهُ شَرَرُ

يا مَنْ تحدَّثُ عن علمِ الكتابِ أصِخْ ... هذا الإمامُ الذي قد كانَ يُنتَظَرُ

يشير بهذا إلى أنه المجدد.

وممن صرَّح بذلك الشيخ عماد الدين الواسطي، وقد توفي قبل الشيخ. وقال في حق الشيخ بعد ثناء طويل جميل ما لفظه: فوالله، ثم والله، ثم والله، لم يُرَ تحت أديم السماء مثل شيخكم ابن تيمية، علماً، وعملاً، وحالاً، وخُلقاً واتِّباعاً، وكرماً وحلماً، وقياماً في حق الله عند انتهاك حُرُماته، أصدق الناس عقداً، وأصحهم علماً، وعزماً، وأنفذهم وأعلاهم في انتصار الحق وقيامه همةً، وأسخاهم كفّاً، وأكملهم اتباعاً لنبيه محمد (ص). ما رأينا في عصرنا هذا من يستجلي النُّبوة المحمدية وسُننها من أقواله وأفعاله إلاَّ هذا الرجل، يشهد القلب الصحيح أن هذا هو الاتباع حقيقة.

وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد، وقد سئل عن ابن تيمية بعد اجتماعه به: كيف رأيته؟ فقال: رأيت رجلاً سائر العلوم بين عينيه، يأخذ ما شاء منها ويترك ما شاء، فقيل له: لِمَ لا تتناظران؟ قال: لأنه يحب الكلام وأحبّ السكوت.

وقال برهان الدين بن مُفلح في «طبقاته»: كتب العلامة تقي الدين السُّبكي إلى الحافظ الذهبي في أمر الشيخ تقي الدين بن تيمية، فالمملوك يتحقق [أن] قدره وزخارة بحره وتوسعته في العلوم الشرعية والعقلية، وفرط ذكائه واجتهاده، وأنه بلغ من ذلك كل المبلغ الذي يتجاوزه الوصف، والمملوك يقول ذلك دائماً، وقدره في نفسي أكبر من ذلك وأجلّ، مع ما جمعه الله تعالى له من الزَّهادة، والورع، والديانة، ونصرة الحق، والقيام فيه لا لغرض سواه، وجريه على سنن السلف، وأخذه بالمأخذ الأوفى، وغرابة مثله في هذا الزمان، بل في كل زمان. انتهى.

وقال العلامة الحافظ ابن ناصر الدين في «شرح بديعته» بعد ثناء جميل وكلام طويل: حدَّث عنه خلق، منهم الذهبي، والبِرزالي، وأبو الفتح بن سيد الناس، وحدّثنا عنه جماعة من شيوخنا الأكياس. وقال الذهبي في عدِّ مصنفاته المجودة: وما أُبعد أن تصانيفه إلى الآن تبلغ خمسمائة مجلدة. وأثنى عليه الذهبي وخلق بثناء حميد، منهم الشيخ عماد الدين الواسطي العارف، والعلامة تاج الدين عبد الرحمن الفَزَاري، وابن الزملكاني، وأبو الفتح ابن دقيق العيد.

وحسْبُه من الثناء الجميل قول أستاذ أئمة الجرح والتعديل أبي الحجاج المِزّي الحافظ الجليل، قال عنه: ما رأيت مثله، ولا رأى هو مثل نفسه، وما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسوله، ولا أتبع لهما منه. وترجمه بالاجتهاد وبلوغ درجته، والتمكن في أنواع العلوم والفنون، ابن الزملكاني، والذهبي، والبرزالي، وابن عبد الهادي، وآخرون. ولم يخلّف بعده من يقاربه في العلم والفضل. انتهى كلام ابن ناصر الدين ملخصاً.

وكان الشيخ العارف بالله أبو عبد الله ابن قوام يقول: ما أسلمت معارفنا إلاّ على يد ابن تيمية. وقال ابن رجب: كانت العلماء والصُّلحاء، والجند، والأمراء، والتُّجار، وسائر العامة تحبه، لأنه منتصب لنفعهم ليلاً ونهاراً، بلسانه، وعمله.

ثم قال ابن رجب وغيره: ذكر نبذة من مفرداته وغرائبه: اختار ارتفاع الحدث بالمياه المعتصرة كماء الورد ونحوه.

والقول بأن المائع لا ينجس بوقوع النجاسة فيه إلاّ أن يتغير قليلاً كان أو كثيراً.

والقول بجواز المسح على النعلين والقدمين وكل ما يُحتاج في نزعه من الرجل إلى معالجة باليد أو بالرِّجل الأخرى، فإنه يجوز المسح عليه من القدمين.

واختار أن المسح على الخُفَّين لا يتوقت مع الحاجة، كالمسافر على البريد ونحوه وفعل ذلك في ذهابه إلى الديار المصرية على خيل البريد، ويتوقت مع ذلك مكان النزع وتيسره.

واختار جواز المسح على اللفائف ونحوها.

واختار جواز التيمم لخشية فوات الوقت في حق غير المعذور، كمن أخّر الصلاة عمداً حتى تضايق وقتها. وكذا من خشي فوات الجمعة والعيدين وهو مُحْدِث.

واختار أن المرأة إذا لم يمكنها الاغتسال في البيت وشق عليها النزول إلى الحمّام وتكرره، أنها تتيمم وتُصلي.

واختار أن لا حدّ لأقل الحيض ولا لأكثره، ولا لأقل الطُّهر بين الحيضتين، لا لسنّ الإياس من الحيض، وأن ذلك يرجع إلى ما تعرفه كل امرأة عن نفسها.

واختار أن تارك الصلاة عمداً لا يجب عليه القضاء، ولا يشرع له، بل يكثر من النوافل.

وأن القصر يجوز في قصير السفر وطويله، كما هو مذهب الظاهرية.

واختار القول بأن البكر لا تستبرأ وإن كانت كبيرة، كما هو قول ابن عمر واختاره البخاري صاحب «الصحيح».

والقول بأن سجود التلاوة لا يشترط له وضوء، كما هو مذهب ابن عمر واختيار البخاري.

والقول بأن من أكل في شهر رمضان معتقداً أنه ليل وكان نهاراً لا قضاء عليه كما هو الصحيح عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وإليه ذهب بعض التابعين وبعض الفقهاء بعدهم.

والقول بجواز المسابقة بلا محلّل وإن أخرج المتسابقان.

والقول باستبراء المختلعة بحيضة، وكذلك الموطوءة بشبهة، والمطلقة آخر ثلاث تطليقات.

والقول بإباحة وطء الوثنيات بملك اليمين.

وجواز طواف الحائض، ولا شيء عليها إذا لم يمكنها أن تطوف طاهراً.

والقول بجواز بيع الأصل بالعصير، كالزيتون بالزيت، والسمسم بالسيرج.

والقول بجواز بيع ما يتخذ من الفضة للتحلي وغيره كالخاتم ونحوه بالفضة متفاضلاً، وجعل الزايد من الثمن في مقابلة الصنعة والقول.

ومن أقواله المعروفة المشهورة التي جرى بسبب الإفتاء بها محن وقلاقل قوله بالتكفير في الحلف بالطلاق، وأن الطلاق الثلاث لا يقع إلاّ واحدة، وأن الطلاق المحرّم لا يقع، وله في ذلك مؤلفات كثيرة لا تنحصر ولا تنضبط.

وقال ابن رجب: مكث الشيخ معتقلاً في القلعة من شعبان سنة ست وعشرين إلى ذي

القعدة سنة ثمان وعشرين، ثم مرض بضعة وعشرين يوماً، ولم يعلم أكثر الناس بمرضه، ولم يفاجئهم إلاّ موته.

وكانت وفاته في سحر ليلة الاثنين عشر ذي القعدة، ذكره مؤذن القلعة على منارة الجامع، وتكلّم به الحرس على الأبرجة، فتسامح الناس بذلك، وبعضهم علم به في منامه، واجتمع الناس حول القلعة حتى أهل الغوطة والمرج، ولم يطبخ أهل الأسواق، ولا فتحوا كثيراً من الدكاكين، وفُتح باب القلعة.

واجتمع عند الشيخ خلق كثير من أصحابه يبكون ويثنون، وأخبرهم أخوه زين الدين عبد الرحمٰن أنه ختم هو والشيخ منذ دخلا القلعة ثمانين ختمة، وشرعا في الحادية والثمانين، وانتهيا إلى قوله تعالى: ﴿إنَّ المُتَّقين في جناتٍ ونَهَر * في مقْعَد صِدقٍ عند مَليكٍ مُقْتَدِر﴾. فشرع حينئذ الشيخان الصالحان عبد الله بن المحب الصالحي، والزّرعي الضرير - وكان الشيخ يحب قراءتهما - فابتدأا من سورة ﴿الرحمن﴾ حتى ختما القرآن. وخرج من عنده من كان حاضراً إلاّ من يغسّله ويساعد على تغسيله، وكانوا جماعة من أكابر الصالحين وأهل العلم، كالمِزّي وغيره، وما فُرغ من تغسيله حتى امتلأت القلعة وما حولها بالرجال، فصلّى عليه بدركات القلعة الزاهد القُدوة محمد بن تمام، وضجّ الناس حينئذ بالبكاء، والثناء، والدعاء بالترحم.

وأُخرج الشيخ إلى جامع دمشق، وصلّوا عليه الظهر، وكان يوماً مشهوداً لم يعهد بدمشق مثله، وصرخ صارخ: هكذا تكون جنائز أئمة السُّنة، فبكى الناس بكاء كثيراً، وأُخرج من باب البريد، واشتد الزحام، وألقى الناس على نعشه مناديلهم، وصار النعش على الرؤوس يتقدم تارة ويتأخر أخرى، وخرجت جنازته من باب الفرج، وازدحم الناس على أبواب المدينة جميعاً للخروج، وعظُم الأمر بسوق الخيل، وتقدم في الصلاة عليه هناك أخوه عبد الرحمٰن، ودفن وقت العصر أو قبلها بيسير إلى جانب أخيه شرف الدين عبد الله بمقابر الصوفية. وحُزِر من حضر جنازته بمائتي ألف، ومن النساء بخمسة عشر ألفاً، وختمت له ختمات كثيرة، رحمه الله ورضي عنه.

٥

مرسوم السلطان بمنع ابن تيمية عن الكلام في العقائد(*)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي تنزه عن الشبيه والنظير وتعالى عن المثل. فقال تعالى: ﴿ليس كمثله شيءٌ وهوَ السميعُ البصيرُ﴾. أحمده على ما ألهمنا من العمل بالسنة والكتاب، ورَفَع في أيامنا أسباب الشك والارتياب، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة من يرجو بإخلاصه حسن العقبى والمصير، وينزه خالقه عن التحيز في جهة لقوله تعالى: ﴿وهو معَكُم أينما كُنتُم والله بما تعملونَ بصيرٌ﴾. ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الذي نهج سبيل النجاة لمن سلك سبيل مرضاته، وأمر بالتفكر في الآيات ونهى عن التفكر في ذاته. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الذين علا بهم منار الإيمان وارتفع، وشيد الله بهم من قواعد الدين الحنيف ما شرع، وأخمد بهم كلمة من حاد عن الحق ومال إلى البدع.

وبعد، فإن القواعد الشرعية وقواعد الإسلام المرعية وأركان الإيمان العلمية ومذاهب الدين المرضية هي الأساس الذي يبنى عليه، والموئل الذي يرجع كل أحد إليه، والطريق التي من سلكها فاز فوزاً عظيماً، ومن زاغ عنها فقد استوجب عذاباً أليماً. ولهذا يجب أن تنعقد أحكامها، ويؤكد دوامها، وتصان عقائد هذه الأمة عن الاختلاف، وتزان بالرحمة والعطف والائتلاف، وتخمد ثوائر البدع، ويفرق من فرقها ما اجتمع.

وكان ابن تيمية في هذه المدة قد بسط لسان قلمه، ومد بجهله عنان كلمه، وتحدث بمسائل الذات والصفات، ونص في كلامه الفاسد على أمور منكرات، وتكلم فيما سكت عنه الصحابة والتابعون، وفاه بما اجتنبه الأئمة الأعلام الصالحون، وأتى في ذلك بما أنكره

(*) نقلاً عن مقدمة محقق الرسائل السبكية لتاج الدين السبكي، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٣، ص ١٧ - ٢٠.

أئمة الإسلام، وانعقد على خلافه إجماع العلماء والحكام.

وأشهر من فتاويه ما استخف به عقول العوام، وخالف في ذلك فقهاء عصره، وأعلام علماء شامه ومصره، وبث به رسائله إلى كل مكان، وسمى فتاويه بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان. ولما اتصل بنا ذلك وما سلك به هو ومريدوه من هذه المسائل الخبيثة وأظهروه من هذه الأحوال وأشاعوه، وعلمنا أنه استخف قومه فأطاعوه، حتى اتصل بنا أنهم صرحوا في حق الله سبحانه بالحرف والصوت والتشبيه والتجسيم. فقمنا في نصرة الله مشفقين من هذا النبأ العظيم، وأنكرنا هذه البدعة، وعز علينا أن تشيع عمن تضمه ممالكه هذه السمعة، وكرهنا ما فاه به المبطلون، وتلونا قوله تعالى: ﴿سبحان ربِّك ربِّ العزة عما يصفون﴾. فإنه سبحانه وتعالى تنزه في ذاته وصفاته عن العديل والنظير: ﴿لا تدركُهُ الأبصار وهو يدركُ الأبصارَ وهو اللطيف الخبيرُ﴾. فتقدمت مراسيمنا باستدعاء ابن تيمية المذكور إلى أبوابنا حين سارت فتاويه الباطلة في شامنا ومصرنا، وصرح فيها بألفاظ ما سمعها ذو فهم إلاّ وتلا قوله تعالى: ﴿لقد جئتَ شيئاً نُكْراً﴾.

ولما وصل إلينا الجمع أولو العقد والحل وذوو التحقيق والنقل، وحضر قضاة الإسلام وحكام الأنام وعلماء المسلمين وأئمة الدنيا والدين، وعقد له مجلس شرعي في ملأ من الأئمة وجمع، ومن له دراية في مجال النظر ودفع، فثبت عندهم جميع ما نسب إليه، بقول من يعتمد ويعول عليه، وبمقتضى خط قلمه الدال على منكر معتقده، وانفصل ذلك الجمع وهم لعقيدته الخبيثة منكرون، وآخذوه بما شهد به قلمه تالين: ﴿ستُكْتَبُ شهادتُهم ويُسألونَ﴾، وبلغنا أنه قد استتيب مراراً فيما تقدم، وأخره الشرع الشريف لما تعرض لذلك وأقدم، ثم عاد بعد منعه، ولم يدخل ذلك في سمعه.

ولما ثبت ذلك في مجلس الحاكم المالكي حكم الشرع الشريف أن يسجن هذا المذكور، ويمنع من التصرف والظهور، ويكتب مرسومنا هذا بأن لا يسلك أحد ما سلكه المذكور من هذه المسالك، وينهى عن التشبيه في اعتقاد مثل ذلك، أو يعود له في هذا القول متبعاً، أو لهذه الألفاظ مستمعاً، أو يسري في التشبيه مَسْراه، أو يفوه بجهة العلو بما فاه، أو يتحدث أحد بحرف أو صوت، أو يفوه بذلك إلى الموت، أو ينطق بتجسيم، أو يحيد عن الطريق المستقيم، أو يخرج عن رأي الأئمة، أو ينفرد به علماء الأمة، أو يُحيِّز الله سبحانه وتعالى في جهة أو يتعرض إلى حيث وكيف، فليس لمعتقد هذا إلا السيف.

فليقف كل واحد عند هذا الحد، ولله الأمر من قبل ومن بعد، وليلزم كل واحد من الحنابلة بالرجوع عن كل ما أنكره الأئمة من هذه العقيدة والرجوع عن الشبهات الزائغة الشديدة،

ولزوم ما أمر به الله تعالى به والتمسك بمسالك أهل الإيمان الحميدة. فإن من خرج عن أمر الله فقد ضل سواء السبيل، ومثل هذا ليس له إلاّ التنكيل والسجن الطويل مستقره ومقيله وبئس المقيل.

وقد رسمنا بأن ينادى في دمشق المحروسة والبلاد الشامية وتلك الجهات الدانية والقاصية بالنهي الشديد، والتخويف والتهديد لمن اتبع ابن تيمية في هذا الأمر الذي أوضحناه؛ ومن تابعه تركناه في مثل مكانه وأحللناه، ووضعناه من عيون الأمة كما وضعناه. ومن أصر على الامتناع وأبى إلاّ الدفاع أمرنا بعزلهم من مدارسهم ومناصبهم وأسقطناهم من مراتبهم من إهانتهم، وأن لا يكون لهم في بلادنا حكم ولا ولاية ولا شهادة ولا إمامة بل ولا مرتبة ولا إقامة. فانا أزلنا دعوة هذا المبتدع من البلاد، وأبطلنا عقيدته الخبيثة التي أضل بها كثيراً من العباد أو كاد، بل كم أضل بها من خلق وعاثوا بها في الأرض الفساد. ولتثبت المحاضر الشرعية على الحنابلة بالرجوع عن ذلك وتسير المحاضر بعد إثباتها على قضاة المالكية، وقد أعذرنا وحذرنا وأنصفنا حيث أنذرنا، وليقرأ مرسومنا الشريف على المنابر، ليكون أبلغ واعظ وزاجر، لكل باد وحاضر، والاعتماد على الخط الشريف أعلاه. وكتب ثامن عشرين شعر رمضان سنة خمس وسبعمائة.

٦

وفاة شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن تيمية(*)

قال الشيخ علم الدين البرزالي في تاريخه: «وفي ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة [عام ٧٢٨] توفي الشيخ الإمام العالم العلم العلامة الفقيه الحافظ الزاهد العابد المجاهد القدوة شيخ الإسلام، تقي الدين أبو العباس أحمد ابن شيخنا الإمام العلامة المفتي شهاب الدين أبـي المحاسن عبد الحيلم ابن الشيخ الإمام شيخ الإسلام أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحرّاني ثم الدمشقي، بقلعة دمشق بالقاعة التي كان محبوساً بها. وحضر جمع كثير إلى القلعة، وأذن لهم في الدخول عليه، وجلس جماعة عنده قبل الغسل وقرأوا القرآن وتبركوا برؤيته وتقبيله، ثم انصرفوا. ثم حضر جماعة من النساء ففعلن مثل ذلك ثم انصرفن، واقتصروا على من يغسله.

فلما فرغ من غسله أخرج، ثم اجتمع الخلق بالقلعة والطريق إلى الجامع وامتلأ الجامع أيضاً وصحنه والكلاسة وباب البريد وباب الساعات إلى باب اللبادين والغوارة، وحضرت الجنازة في الساعة الرابعة من النهار أو نحو ذلك ووضعت في الجامع، والجند قد احتاطوا بها يحفظونها من الناس من شدة الزحام. وصلّي عليه أولاً بالقلعة، تقدم في الصلاة عليه أولاً الشيخ محمد بن تمام، ثم صلّي عليه بالجامع الأموي عقيب صلاة الظهر. وقد تضاعف اجتماع الناس على ما تقدم ذكره، ثم تزايد الجمع إلى أن ضاقت الرحاب والأزقة والأسواق بأهلها ومن فيها. ثم حمل بعد أن صلي عليه على الرؤوس والأصابع، وخرج النعش به من باب البريد واشتد الزحام وعلت الأصوات بالبكاء والنحيب والترحم عليه

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملحم وآخرين، بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٨٢، ج١٤، ص ١٤١ - ١٤٥.

والثناء والدعاء له. وألقى الناس على نعشه مناديلهم وعمائمهم وثيابهم، وذهبت النعال من أرجل الناس وقباقيبهم ومناديل وعمائم لا يلتفتون إليها لشغلهم بالنظر إلى الجنازة، وصار النعش على الرؤوس تارة يتقدم وتارة يتأخر، وتارة يقف حتى تمر الناس. وخرج الناس من الجامع من أبوابه كلها وهي شديدة الزحام، كل باب أشد زحمة من الآخر، ثم خرج الناس من أبواب البلد جميعها من شدة الزحام فيها، لكن كان معظم الزحام من الأبواب الأربعة: باب الفرج الذي أخرجت منه الجنازة، وباب الفراديس، وباب النصر، وباب الجابية. وعظم الأمر بسوق الخيل وتضاعف الخلق وكثر الناس، ووضعت الجنازة هناك وتقدم للصلاة عليه أخوه زين الدين عبد الرحمن.

فلما قضيت الصلاة حمل إلى مقبرة الصوفية فدفن إلى جانب أخيه شرف الدين عبد الله رحمهما الله، وكان دفنه قبل العصر بيسير، وذلك من كثرة من يأتي ويصلي عليه من أهل البساتين وأهل الغوطة وأهل القرى وغيرهم، وأغلق الناس حوانيتهم، ولم يتخلف عن الحضور إلا من هو عاجز عن الحضور، مع الترحم والدعاء له، وأنه لو قدر ما تخلف. وحضر نساء كثيرات بحيث حزرن بخمسة عشر ألف امرأة، غير اللاتي كن على الأسطحة وغيرهن، الجميع يترحمن ويبكين عليه فيما قيل. وأما الرجال فحزروا بستين ألفاً إلى مائة ألف إلى أكثر من ذلك إلى مائتي ألف، وشرب جماعة الماء الذي فضل من غسله، واقتسم جماعة بقية السدر الذي غسل به، ودفع في الخيط الذي كان فيه الزئبق الذي كان في عنقه بسبب القمل مائة وخمسون درهماً، وقيل إن الطاقية التي كانت على رأسه دفع فيها خمسمائة درهم. وحصل في الجنازة ضجيج وبكاء كثير، وتضرع وختمت له ختمات كثيرة بالصالحية وبالبلد، وتردد الناس إلى قبره أياماً كثيرة ليلاً ونهاراً يبيتون عنده ويصبحون، ورؤيت له منامات صالحة كثيرة، ورثاه جماعة بقصائد جمة.

وكان مولده يوم الاثنين عاشر ربيع الأول بحران سنة إحدى وستين وستمائة. وقدم مع والده وأهله إلى دمشق وهو صغير، فسمع الحديث من ابن عبد الدايم وابن أبي اليسر وابن عبدان والشيخ شمس الدين الحنبلي، والشيخ شمس الدين بن عطاء الحنفي، والشيخ جمال الدين بن الصيرفي، ومجد الدين ابن عساكر والشيخ جمال الدين البغدادي، والنجيب بن المقداد، وابن أبي الخير، وابن علان وابن أبي بكر اليهودي والكمال عبد الرحيم والفخر علي وابن شيبان والشرف بن القواس، وزينب بنت مكي، وخلق كثير سمع منهم الحديث. وقرأ بنفسه الكثير وطلب الحديث وكتب الطباق والإثبات ولازم السماع بنفسه مدة سنين، وقل أن سمع شيئاً إلا حفظه؛ ثم اشتغل بالعلوم، وكان ذكياً كثير المحفوظ، فصار إماماً في التفسير وما يتعلق به عارفاً بالفقه، فيقال انه كان أعرف بفقه

المذاهب من أهلها الذين كانوا في زمانه وغيره؛ وكان عالماً باختلاف العلماء، عالماً في الأصول والفروع والنحو واللغة، وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية، وما قطع في مجلس ولا تكلم معه فاضل في فن من الفنون إلا ظن أن ذلك الفن فنه، ورآه عارفاً به متقناً له. وأما الحديث فكان حامل رايته حافظاً له مميزاً بين صحيحه وسقيمه، عارفاً برجاله متضلعاً من ذلك، وله تصانيف كثيرة وتعاليق مفيدة في الأصول والفروع، كمل منها جملة وبيضت وكتبت عنه وقرئت عليه أو بعضها، وجملة كبيرة لم يكملها، وجملة كملها ولم تبيض إلى الآن. وأثنى عليه وعلى علومه وفضائله جماعة من علماء عصره، مثل القاضي الخوبي، وابن دقيق العيد، وابن النحاس، والقاضي الحنفي قاضي مصر ابن الحريري وابن الزملكاني وغيرهم، ووجدت بخط ابن الزملكاني أنه قال: اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها، وأن له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتدين، وكتب على تصنيف له هذه الأبيات:

ماذا يقولُ الواصِفُونَ له ... وصفاتُهُ جَلَّت عن الحصْرِ
هو حجةٌ لله باهرةٌ ... هو بيننا أُعجوبةُ الدَّهرِ
هو آيةٌ للخلقِ ظاهِرةٌ ... أنوارُها أرْبَت على الفجْرِ

وهذا الثناء عليه، وكان عمره يومئذ نحو الثلاثين سنة. وكان بيني وبينه مودة وصحبة من الصغر، وسماع الحديث والطلب من نحو سنة، وله فضائل كثيرة، وأسماء مصنفاته وسيرته وما جرى بينه وبين الفقهاء والدولة وحبسه مرات وأحواله لا يحتمل ذكر جميعها هذا الموضع وهذا الكتاب.

ولما مات كنت غائباً عن دمشق بطريق الحجاز، ثم بلغنا خبر موته بعد وفاته بأكثر من خمسين يوماً لما وصلنا إلى تبوك، وحصل التأسف لفقده رحمه الله تعالى». هذا لفظه في هذا الموضع من تاريخه.

ثم ذكر الشيخ علم الدين بعد إيراد هذه الترجمة جنازة أبي بكر داود وعظمها، وجنازة الإمام أحمد ببغداد وشهرتها، وقال الإمام أبو عثمان الصابوني: «سمعت أبا عبد الرحمٰن السيوفي يقول: حضرت جنازة أبي الفتح القواس الزاهد مع الشيخ أبي الحسن الدارقطني فلما بلغ إلى ذلك الجمع العظيم أقبل علينا وقال سمعت أبا سهل بن زياد القطان يقول سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل يقول سمعت أبي يقول: قولوا لأهل البدع بيننا وبينكم الجنائز، قال ولا شك أن جنازة أحمد بن حنبل كانت هائلة عظيمة، بسبب كثرة أهل بلده واجتماعهم لذلك، وتعظيمهم له، وأن الدولة كانت تحبه، والشيخ تقي الدين بن

تيمية رحمه الله توفي ببلدة دمشق، وأهلها لا يعشرون أهل بغداد حينئذ كثرة، ولكنهم اجتمعوا لجنازته اجتماعاً لو جمعهم سلطان قاهر وديوان حاصر لما بلغوا هذه الكثرة التي اجتمعوها في جنازته، وانتهوا إليها. هذا مع أن الرجل مات بالقلعة محبوساً من جهة السلطان، وكثير من الفقهاء والفقراء يذكرون عنه للناس أشياء كثيرة مما ينفر منها طباع أهل الأديان، فضلاً عن أهل الإسلام. وهذه كانت جنازته».

قال: «وقد اتفق موته في سحر ليلة الاثنين المذكور، فذكر ذلك مؤذن القلعة على المنارة بها وتكلم به الحراس على الأبرجة، فما أصبح الناس إلا وقد تسامعوا بهذا الخطب العظيم والأمر الجسيم، فبادر الناس على الفور إلى الاجتماع حول القلعة من كل مكان أمكنهم المجيء منه، حتى من الغوطة والمرج، ولم يطبخ أهل الأسواق شيئاً، ولا فتحوا كثيراً من الدكاكين التي من شأنها أن تفتح أوائل النهار على العادة. وكان نائب السلطنة تنكز قد ذهب يتصيد في بعض الأمكنة، فحارت الدولة ماذا يصنعون، وجاء الصاحب شمس الدين غبريال نائب القلعة فعزاه فيه، وجلس عنده، وفتح باب القلعة لمن يدخل من الخواص والأصحاب والأحباب، فاجتمع عند الشيخ في قاعته خلق من أخصاء أصحابه من الدولة وغيرهم من أهل البلد والصالحية، فجلسوا عنده يبكون ويثنون «على مثل ليلى يقتل المرء نفسه» وكنت فيمن حضر مع شيخنا الحافظ أبي الحجاج المزي رحمه الله، وكشفت عن وجه الشيخ ونظرت إليه وقبلته، وعلى رأسه عمامة بعذب مغروزة وقد علاه الشيب أكثر مما فارقناه. وأخبر الحاضرين أخوه زين الدين عبد الرحمن أنه قرأ هو والشيخ منذ دخل القلعة ثمانين ختمة وشرعا في الحادية والثمانين، فانتهيا فيها إلى آخر اقتربت الساعة ﴿إنَّ المتقين في جناتٍ ونهر * في مقعدِ صدقٍ عند مليك مقتدر﴾. فشرع عند ذلك الشيخان الصالحان الخيران عبد الله بن المحب وعبد الله الزرعي الضرير - وكان الشيخ رحمه الله يحب قراءتهما - فابتدأ من أول سورة الرحمن حتى ختموا القرآن وأنا حاضر أسمع وأرى.

ثم شرعوا في غسل الشيخ. وخرجت إلى مسجد هناك ولم يدعوا عنده إلا من ساعد في سله، منهم شيخنا الحافظ المزي وجماعة من كبار الصالحين الأخيار، أهل العلم والإيمان، ما فرغ منه حتى امتلأت القلعة وضج الناس بالبكاء والثناء والدعاء والترحم، ثم ساروا به إلى الجامع فسلكوا طريق العمادية على العادلية الكبيرة، ثم عطفوا على ثلث الناطفانيين، وذلك أن سويقة باب البريد كانت قد هدمت لتصلح، ودخلوا بالجنازة إلى الجامع الأموي، والخلائق فيه بين يدي الجنازة وخلفها وعن يمينها وشمالها ما لا يحصي عدتهم إلا الله تعالى. فصرخ صارخ وصاح صائح: هكذا تكون جنائز أئمة السنة، فتباكى الناس وضجوا عند سماع هذا الصارخ ووضع الشيخ في موضع الجنائز مما يلي المقصورة، وجلس

الناس من كثرتهم وزحمتهم على غير صفوف، بل مرصوصين رصاً لا يتمكن أحد من السجود إلا بكلفة جو الجامع وبري الأزقة والأسواق، وذلك قبل أذان الظهر بقليل. وجاء الناس من كل مكان، ينوي خلق الصيام لأنهم لا يتفرغون في هذا اليوم لأكل ولا لشرب، وكثر الناس كثرة لا تحد ولا توصف. فلما فرغ من أذان الظهر أقيمت الصلاة عقبه على السدة خلاف العادة، فلما فرغوا من الصلاة خرج نائب الخطيب لغيبة الخطيب بمصر فصلى عليه إماماً، وهو الشيخ علاء الدين الخراط، ثم خرج الناس من كل مكان من أبواب الجامع والبلد كما ذكرنا، واجتمعوا بسوق الخيل، ومن الناس من تعجل بعد أن صلى في الجامع إلى مقابر الصوفية، والناس في بكاء وتهليل في مخافته كل واحد بنفسه، وفي ثناء وتأسف، والنساء فوق الأسطحة من هناك إلى المقبرة يبكين ويدعين ويقلن هذا العالم.

وبالجملة كان يوماً مشهوداً لم يعهد مثله بدمشق إلا أن يكون في زمن بني أمية حين كان الناس كثيرين وكانت دار الخلافة. ثم دفن عند أخيه قريباً من أذان العصر على التحديد، ولا يمكن أحد حصر من حضر الجنازة، وتقريب ذلك أنه عبارة عمن أمكنه الحضور من أهل البلد وحواضره ولم يتخلف من الناس إلا القليل من الصغار والمخدرات، وما علمت أحداً من أهل العلم إلا النفر اليسير تخلف عن الحضور في جنازته، وهم ثلاثة أنفس: هم ابن جملة، والصدر، والقفجاري، وهؤلاء كانوا قد اشتهروا بمعاداته فاختفوا من الناس خوفاً على أنفسهم، بحيث إنهم علموا متى خرجوا قتلوا وأهلكهم الناس. وتردد شيخنا الإمام العلامة برهان الدين الفزاري إلى قبره في الأيام الثلاثة وكذلك جماعة من علماء الشافعية، وكان برهان الدين الفزاري يأتي راكباً وعليه الجلالة والوقار رحمه الله.

وعملت له ختمات كثيرة ورؤيت له منامات صالحة عجيبة، ورثي بأشعار كثيرة وقصائد مطولة جداً. وقد أفردت له تراجم كثيرة، وصنف في ذلك جماعة من الفضلاء وغيرهم. وسألخص من مجموع ذلك ترجمة وجيزة في ذكر مناقبه وفضائله وشجاعته وكرمه ونصحه وزهادته وعبادته وعلومه المتنوعة الكثيرة الموجودة وصفاته الكبار والصغار، التي احتوت على غالب العلوم ومفرداته في الاختيارات التي نصرها بالكتاب والسنة وأفتى بها.

وبالجملة كان رحمه الله من كبار العلماء وممن يخطيء ويصيب ولكن خطأه بالنسبة إلى صوابه كنقطة في بحر لجي، وخطؤه أيضاً مغفور له كما في صحيح البخاري: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر» فهو مأجور. وقال الإمام مالك بن أنس: «كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا صاحب هذا القبر».

فهرس الأعلام

ب

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي

كتب صدرت للمؤلف

ابن خلدون وتاريخه، دار الطليعة، الطبعة الأولى بيروت، ١٩٨١.

التراث بين السلطان والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الأولى بيروت، ١٩٨٧.

العرب والبرابرة، رياض الريّس للكتب والنشر، الطبعة الأولى بيروت، ١٩٩١.

المنتخب من مدونات التراث: محمد بن عبد الوهاب، رياض الريّس للكتب والنشر، الطبعة الأولى بيروت، ٢٠٠٠.

المنتخب من مدونات التراث: الماوردي، رياض الريّس للكتب والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

عزيز العظمة

ابن تيمية

كان ابن تيمية رجلا محاربا بسيفه مساجلا بلسانه وفتاويه. وهو قد امتحن وحبس في دمشق والقاهرة والاسكندرية نتيجة لكلامه في أمور عقائدية وشعائرية وفقهية شتى زجت به في خلافات حادة مع فقهاء عصره.

وقد خرج ابن تيمية عن الاجماع الفقهي لعصره، حين اباح وطء الوثنيات بملك اليمين، والحكم بعدم نجاسة الماء بوقوع النجاسة فيه إلا أن يتغير. والاهم تكفيره الحلف بالطلاق، وأن الطلاق بالثلاث لا يقع إلا بواحدة. ما جعل العلماء يقترحون على سلاطين المماليك ضرورة لجمه بضرب عنقه او اهانته بقطع لسانه.

يرمي هذا الكتاب عن ابن تيمية الى امرين: الأول، اعانة القارئ على الالمام الكافي بنصوص التراث، والثاني، اعطاء القارئ فكرة شافية عن سعة المسائل التي تكلم عليها ابن تيمية بوصفه فقيها حنبليا دفع بالعقائد الى الشارع ومقام الدهماء في وقت كان السائد فيه ضرورة الجام العوام عن علم الكلام وبالضنانة بالعلم عن غير اهله.



